

Карл ПОППЕР

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВРОГИ

ТОМ

1

О

ОСНОВИ

Karl R. POPPER

**THE OPEN SOCIETY
AND
ITS ENEMIES**

Volume 1
The spell of Plato

Карл ПОППЕР

**ВІДКРИТЕ
СУСПІЛЬСТВО
ТА ЙОГО ВОРОГИ**

Том 1

У полоні Платонових чарів

Переклав з англійської
Олександр Коваленко

Київ
Видавництво «ОСНОВИ»
1994

«Відкрите суспільство та його вороги» — це, за словами Бертра-на Рассела, праця надзвичайної ваги, яку варто читати за її блиску-чу критику ворогів демократії — як давніх, так і сучасних.

Ця славетна праця незамінна для студентів, політологів, політи-ків, позаяк автор досліджує в ній не лише стародавню грецьку філософію і новітні філософські течії від Канта до наших днів, але й розглядає мистецтво урядування, історію розвитку і занепаду грецьких демократій, подає зразок наукової логіки і критичного аналізу. Карл Поппер спиняється на завданні суспільних наук, аналізує історію фашизму і комунізму, критикує історизм Плато-на, Гегеля й Маркса. Цією майстерно написаною книжкою автор робить вагомий внесок у розвиток демократичних ідей.

Перекладено за виданням:

**THE OPEN SOCIETY
AND ITS ENEMIES**

by KARL R. POPPER

Volume I

THE SPELL OF PLATO

Princeton University Press
Princeton, New Jersey. 1966.

Copyright © 1962, 1966 by Karl Raimund Popper
Fifth edition (revised), 1966

П 0301010000—018 Без оголошення
94

ISBN 5-7707-5614-4

ISBN 5-7707-5615-2

© Олександр Коваленко.
Український переклад. 1994.
© Георгій Конса. Оправа. 1994.

Ми побачимо... що єдині — сумирний і багатостраждальний народ — легко підпадає під оману і квапиться офірувати здоровий глузд на вістар царственної логіки, коли з'являється філософ, який веде їх убік... переконуючи, що їхні звичаї не засновані на суворих засадах моралі.

— Семюель Батлер.

Семюель Батлер

Протягом свого життя я був знайомий і мірою своїх здібностей співпрацював із видатними особами. Мені не траплявся на очі жоден план, який уникнув би поправок тих, хто своєю здатністю розуміти значно поступається тим, кого вважають у цьому куди досвідченішими.

Едмунд Берк

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ

Якщо в цій книжці я й різко висловлююся на адресу деяких найвидатніших інтелектуальних провідників людства, то керує мною, як я сподіваюсь, не прагнення їх принизити. Мої мотиви скоріше коріняться в переконанні, що для того, щоб цивілізація вижила, ми мусимо позбавитися звички схилятися перед видатними авторитетами. Видатні люди здатні наробити видатних помилок, і, як я намагався показати в цій книжці, дехто з видатних провідників минулого підтримував постійні нападки на свободу і розум. Їхній вплив, якому дуже рідко опиралися, досі примушує помилятися і сіє розбрат серед тих, від чийого вміння боронитися залежить доля цивілізації. Відповідальність за це трагічне і, ймовірно, фатальне розмежування лягає на нас, якщо ми вагаємось рішуче висловити свою критику того, що, безперечно, є складовою нашої інтелектуальної спадщини. Не бажаючи критикувати частину цієї спадщини, ми можемо сприяти її знищенню в цілому.

Ця книжка є критичним вступом до філософії політики та історії, а також дослідженням певних принципів перекладування суспільства. У «Передньому слові» я викладаю завдання праці, а також характеризую застосований у ній метод. Навіть звертаючись до минулого, я розглядаю проблеми нашого сьогодення. Я доклав чимало зусиль, аби зробити свій виклад якомога зрозумілішим, сподіваючись прояснити питання, які зачіпають усіх нас.

Хоча передумовою розуміння цієї книжки є лише неупередженість читача, я ставив собі за мету не стільки популяризацію теми, скільки розв'язання порушених у ній питань. Утім, намагаючись задовольнити обидві вимоги, я помістив усі матеріали, здатні викликати фаховий інтерес, у «Примітках», що зібрані наприкінці кожного тому.

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Хоча багато з того, що містить у собі ця книжка, було сформульовано мною значно раніше, остаточного рішення написати її я дійшов у березні 1938 року, того дня, коли довідався про захоплення Австрії. Робота розтяглася аж до 1943 року, і та обставина, що більшу частину книжки було написано впродовж суворих років, коли кінець війни лишався неясним, може пояснити, чому деякі з вміщених до неї критичних суджень нині видаються мені емоційнішими та різкішими, ніж хотілося б. Але той час був не для гаптування словами — чи принаймні так мені тоді здавалося. Я ніде прямо не згадую в книжці про війну чи якісь інші тогочасні події, але роблю спробу збагнути ці події та їхню підоснову, а також порушити певні проблеми, що могли повстати після перемоги у війні. Передчуваючи, що головною проблемою стане марксизм, я відвів його аналізу достатньо місця.

Зважаючи на морок сучасної ситуації у світі, може склестися враження, що пропонувана критика марксизму — головна мета цієї книжки. Такий погляд не зовсім хибний і, ймовірно, неминучий, хоча я ставив собі набагато ширшу мету. Марксизм — це лише епізод, одна з багатьох наших помилок у безперервній і небезпечній боротьбі за побудову кращого і вільнішого світу.

Для мене не було несподіванкою, що одні обвинуватили мене у занадто суворій критиці Маркса, а інші протиставили мою поблажливість до нього шаленству моїх нападок на Платона. Втім, я й досі відчуваю потребу глибоко критичного підходу до Платона, хоча б тому, що поклоніння «божественному філософові» має реальну основу у всеохопності його інтелектуальних здобутків. Маркса ж, з іншого боку, дуже часто критикували на моральному та особистому ґрунті, тож тут я, радше, хотів поєднати сувору раціональну критику його теорій із співчутливим розумінням їхньої дивовижної моральної та інтелектуальної привабливості.

Можливо, я помилявся, але мені здавалося, що моя критика Маркса нищівна і що відтак я можу дозволити собі шукати справжні Марксові здобутки, а при оцінці його мотивів тлумачити сумнів на його користь. У будь-якому разі очевидно, що для успішної боротьби з опонентом слід намагатися оцінити його силу. (У 1965 році я додав ще одне зауваження з цього приводу, вмістивши його в «Додатку II» до другого тому книжки.)

Жодна книжка не може вважатися завершеною. Працюючи над нею, ми дізнаємося рівно стільки, щоб на момент закінчення праці збагнути, що вона ще сира. Щодо моєї критики Платона і Маркса, то й тут практика не відійшла від правила. Втім, більшість моїх позитивних пропозицій і, насамперед, глибоке почуття оптимізму, яким просякнута кожна сторінка книжки, з плином повоєнних років здавалися мені дедалі наївнішими. Мій власний голос долинав до мене наче з дуже далекого минулого — немов голос одного зі сповнених надіями соціальних реформаторів вісімнадцятого, ба навіть сімнадцятого століття.

Але мій пригнічений настрій розвіявся, переважно завдяки відвідинам Сполучених Штатів Америки, і тепер я радий, що, переглядаючи книжку, обмежився доповненням її новими матеріалами і виправленням фактичних і стилістичних помилок й утримався від спокуси притлумити її пафос, бо всупереч сучасній ситуації в світі, я, так само, як і раніше, почувуюся оптимістом.

Тепер чіткіше, ніж будь-коли, я бачу, що навіть найбільші наші лиха коріняться у чомусь такому привабливому, прекрасному і небезпечному водночас — нашій нетерплячості поліпшити долю своїх ближніх. Бо всі ці лиха є побічним продуктом того, що, ймовірно, було найграндіознішою моральною та духовною революцією в історії, рухом, започаткованим триста років тому. Цей рух став прагненням незліченних і невідомих людей звільнити себе та свій розум від гніту авторитетів і забобонів. Саме вони спробували побудувати відкрите суспільство, що відкидає абсолютний авторитет, довільно встановлений чи просто традиційний, але водночас намагається зберегти, розвинути і встановити традиції, старі чи нові, які б відповідали їхнім нормам свободи, гуманізму та раціональної критики. Саме вони не бажали сидіти спокійно й перекладати відповідальність за управління світом на плечі людського чи надлюдського

авторитету, а також були готові розділити тягар відповідальності за ті страждання, яких можна було уникнути, і зробити все для того, щоб страждання зникли. Ця революція зрушила сили, що приголомшують своєю деструктивністю, але їх ще можна збороти.

1950

ПОДЯКИ

Я хочу висловити вдячність усім моїм друзям, які зробили можливим написання цієї книги. Професор К. Симкін не лише допоміг мені в роботі над першим варіантом, а й сприяв з'ясуванню багатьох проблем у наших ґрунтовних бесідах упродовж майже чотирьох років. Доктор Маргарет Делзіл допомагала мені у підготовці різноманітних чернеток і остаточного варіанта рукопису. Її невтомна праця була неоцінною. Зацікавленість доктора Х. Ларсена у проблемі історизму була неабияким стимулом. Професор Т. К. Юар прочитав рукопис і зробив багато зауважень щодо його поліпшення.

Я глибоко зобов'язаний професорові Ф. А. фон Хаєку. Без його зацікавленості й підтримки книжка не вийшла б у світ. Професор Е. Гомбріх узявся контролювати хід друкування книжки, трудність цієї роботи посилювало напружене листування між Англією та Новою Зеландією. Його допомога була такою корисною, що мені важко навіть сказати, якою мірою я завдячую йому.

Крайстчерч, Нова Зеландія, квітень 1944

Під час підготовки виправленого видання мені вельми допомогли ґрунтовні критичні відгуки на перше видання, люб'язно надані у моє розпорядження професором Джакобом Вінером та містером Дж. Д. Мебботом.

Лондон, серпень 1951

У третє видання були вміщені «Предметний покажчик» та «Покажчик цитат з Платонових творів», підготовлені доктором Дж. Агассі. Він також привернув мою увагу до численних помилок, які я виправив. Я дуже вдячний йому за допомогу. В шістьох місцях я спробував поліпшити і виправити цитати з Платона або посилання на його тексти у світлі заохочувальної та широї критики (The Philosophical Review, vol. 60) містера Річарда Робінсона.

Стенфорд, Каліфорнія, травень 1957

Більшістю виправлень у четвертому виданні я завдячую доктору Вільяму Бартлі та містерові Брайєну Магі.

Пенн, Бекінгемшир, травень 1961

П'яте видання містить у собі новий історичний матеріал (зокрема на ст. 382, 383 і в «Додатках» до першого тому), а також короткі нові «Додатки» до кожного тому. Додаткові матеріали можна знайти в моїй праці «Припущення і спростування», надто в її другому виданні (1965). Багато помилок виявив і виправив містер Девід Міллер.

Пенн, Бекінгемшир, липень 1965

З М І С Т

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ	7
ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИПАННЯ	8
ПОДЯКИ	11
ПЕРЕДНЄ СЛОВО	13

У ПОЛОНІ ПЛАТОНОВИХ ЧАРІВ

МІФ ПРО ПОХОДЖЕННЯ І ПРИРЕЧЕНІСТЬ

<i>Розділ 1. Історицизм і міф про приреченість</i>	20
<i>Розділ 2. Геракліт</i>	23
<i>Розділ 3. Платоніва теорія «форм» чи «ідей»</i>	31

ПЛАТОНОВА ДЕСКРЕПТИВНА СОЦІОЛОГІЯ

<i>Розділ 4. Мінливість і покій</i>	49
<i>Розділ 5. Природа і конвенція</i>	72

ПЛАТОНОВА ПОЛІТИЧНА ПРОГРАМА

<i>Розділ 6. Тоталітарна справедливість</i>	103
<i>Розділ 7. Принцип керівництва</i>	139
<i>Розділ 8. Царювання філософа</i>	158
<i>Розділ 9. Естетизм, ідея досконалості та утопізм</i>	178

ПІДСОСНОВА ПЛАТОНОВОЇ БОРОТЬБИ

<i>Розділ 10. Відкрите суспільство та його вороги</i>	191
---	-----

Примітки	226
---------------------------	-----

Додатки	392
--------------------------	-----

I Платон і геометрія (1957)	392
II Датування «Теетета» (1961)	394
III Відповідь критику (1965)	396

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Я не хочу приховувати той факт, що можу тільки з відразою дивитися... на пихату претензійність усіх цих томів, які догоджають сьогодишній моді. Бо я цілком задоволений що... вживана методика повинна до надміру збільшити кількість дурниць і грубих помилок і що навіть докорінне знищення цих химерних здобутків навряд чи заподіє такої шкоди, як ця гада на наука та її огидна плідність.

КАНТ

Ця книжка порушує питання, що навряд чи впадуть в око, якщо просто переглянути її зміст.

Вона описує певні труднощі, що постають перед нашою цивілізацією — цивілізацією, яку, мабуть, найповніше характеризує прагнення людяності та поміркованості, рівності й свободи; цивілізацією, яка досі перебуває в дитячому віці і дорослішає попри той факт, що безліч разів була обдурена багатьма інтелектуальними провідниками людства. У книжці буде показано, що цивілізація ще цілком не оговталася після потрясіння від свого народження — переходу від племінного, або «закритого суспільства», з його підвладністю магічним силам, до «відкритого суспільства», яке вивільняє критичні здібності. Ми спробуємо довести, що потрясіння від цього переходу є одним із факторів, які сприяли появі реакційних рухів, що намагалися і намагаються досі зруйнувати цивілізацію й повернутися до племінного стану. Ми також припускаємо, що тоталітаризм у його нинішньому розумінні належить до традиції так само давньої, як і власне наша цивілізація.

У такий спосіб ця праця має на меті поповнити наші уявлення про тоталітаризм, а також про споконвічну боротьбу проти нього.

Далі буде досліджено застосування критичних та раціональних методик точних наук до проблеми відкритого су-

розвиток. Нотатки, зроблені з цією метою, склали основу цієї книжки.

Систематичний аналіз історизму прагне здобути щось на зразок наукового статусу. Ця книжка не переслідує такої мети. Багато з наведених у ній суджень позначені особистим характером. Значною мірою ця книжка завдячує науковому методу усвідомленням своєї обмеженості: не пропонує доказів там, де нічого не може бути доведеним, і не претендує на науковість там, де можлива лише особиста точка зору.

Моя праця не намагається підмінити старі філософські системи новими. Вона не прагне примножити всі ці велемудрі томи, сповнені метафізики історії і приреченості, що нині дуже в моді. Скоріше вона робить спробу показати, що ця пророча мудрість — шкідлива, що метафізика історії не дозволяє застосувати поступову наукову методологію до проблем соціальних реформ. Крім того, вона спробує довести, що ми можемо стати творцями своєї долі, якщо відкинемо роль її пророків.

Досліджуючи розвиток історизму, я виявив, що небезпечна звичка історичного пророкування, такою мірою поширена серед наших інтелектуальних вождів, обумовлена кількома причинами. Завжди втішно належати до обмеженого кола втаємничених і володіти надзвичайним даром передбачення ходу історії. До того ж, традиційно вважають, що інтелектуальні вожді наділені цим даром, брак якого може призвести до втрати привілейованого становища. З іншого боку, небезпека, що їх викриють як шарлатанів, дуже мала, оскільки вони завжди можуть заявити, що ніхто не забороняє робити не такі всеохопні передбачення, границя між ними і ворожінням розмита.

Втім, іноді виникають далекосяжніші і, певно, глибше вмотивовані причини відданості догмам історизму. Пророки, які віщують прихід нового золотого віку, можуть зробити більш виразним приховане почуття невдоволеності, а їхні мрії здатні справді дарувати надію і підбадьорити тих, кому важко ведеться без цього. Але ми повинні також усвідомлювати, що їхній вплив може відвернути нас від щоденних проблем суспільного життя. А ті менші пророки, які проголошують, що певні явища, такі як сповзання до тоталітаризму (чи, можливо, «бюрократизму»), неминучі, здатні всупереч своєму бажанню стати інструментом для

наближення цих подій. Їхні твердження про те, що демократія не може тривати вічно, такі самі справедливі й малозмістовні, як і твердження про нетривалість людської розсудливості, оскільки лише демократія створює інституційний каркас, що дозволяє запроваджувати реформи без насильства, а, отже, бути розважливими в політичних питаннях. Та їхня теорія спрямована на розхолодження тих, хто бореться проти тоталітаризму; її рушійною силою є підтримка бунту проти цивілізації.

Інша спонука, мабуть, стане зрозумілою, якщо згадати, що історицистська метафізика здатна звільнити людину від тягара відповідальності. Коли знаєш, що події неминуче стануться незалежно від твоїх зусиль, то з чистою душею можеш припинити боротьбу проти них. Тобто якщо бути точнішим, облишити спроби вплинути на речі, що їх більшість людей схильні вважати суспільним лихом, як-от війна, або згадаймо менше, проте так само значне лихо — тиранію дрібного чиновника.

Не хочу стверджувати, що історицизм повинен завжди призводити до подібних наслідків. Є прихильники історицизму — зокрема, марксисты, — які не бажають звільняти людей від тягара відповідальності. З іншого боку, існують певні соціальні філософії, які можуть бути історицистськими чи ні, але які проповідують немічність здорового глузду в суспільному житті і, зважаючи на цей антираціоналізм, вихваляють такий підхід: «або йди за Вождем, Видатним Державцем, або ставай Вождем сам», що для багатьох людей має означати пасивне впокорення силам, уособленим чи анонімним, які правлять суспільством.

Цікаво, що дехто з тих, хто зневажає розум і навіть ганить його за суспільні лиха нашого часу, роблять це, з одного боку, через усвідомлення того факту, що історичне пророцтво виходить за межі влади розуму, а з іншого боку, через нездатність збагнути, що суспільна наука або розум у суспільстві мають й інше призначення, окрім історичного пророкування. Інакше кажучи, вони — розчаровані історицисти; це люди, які попри розуміння убогості історицизму несвідомі того, що дотримуються основного упередження історицизму — доктрини про те, що суспільні науки, якщо від них узагалі може бути якась користь, повинні бути пророчими. Цілком зрозуміло, що такий підхід неминуче веде до заперечення застосовності науки або здорового

розуму до проблем суспільного життя - і, зрештою, до доктрини влади, панування і підвладності.

Чому ж усі ці філософські вчення підтримують бунт проти цивілізації? В чому таємниця їхньої популярності? Чому вони приваблюють і спокушають таку клькість інтелектуалів?

Я схильний вважати, що причина криється в їхньому глибокому невдоволенні світом, який не живе і не може жити відповідно до наших моральних ідеалів та наших мрій про досконалість. Прагнення історизму (і подібних теорій) підтримати бунт проти цивілізації можна пояснити тим, що історизм сам значною мірою є протидією на тривалі, що постають перед нашою цивілізацією, та на її вимогу особистої відповідальності.

Ці останні міркування дещо невиразні, але повинні бути задовільними як для передмови. Нижче вони будуть підтверджені на підставі історичних матеріалів, зокрема в розділі «Відкрите суспільство та його вороги». Мені кортіло розпочати книжку цим розділом — його животрепетність напевне зробила б вступ більш привабливим. Та мені спало на думку, що не можна відчувати весь тягар цього історичного тлумачення, якщо його не попередити розглядом певних матеріалів. Гадаю, що спершу має занепокоїти схожість між Платоновою теорією справедливості і теорією та практикою сучасного тоталітаризму, а тоді вже виникнути відчуття нагальної потреби в тлумаченні цих проблем.

**ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО
ТА ЙОГО ВОРОГИ**

**Том 1
У ПОЛОНІ
ПЛАТОНОВИХ ЧАРІВ**

*На користь відкритого суспільства
(бл. 430 р до н.е.):*

Хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо оцінювати її.

Перікл Афінський

*Проти відкритого суспільства
(близько 80 років по тому):*

Найвищим принципом з усіх є той, що ніхто, ні чоловік, ні жінка, не повинен залишатися без провідника. Так само не можна дозволити звикнути робити хоч би що то було на власний розсуд; байдуже, через заподатливість чи через жвавність характеру. І на війні, і під час миру слід спрямовувати свій погляд на вождя і вірно йти за ним. Навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом. Ось приклад вставати, рухатися, митися або їсти слід... тільки тоді, коли це звелять робити. Одне слово, треба при звичаї людську душу навіть не мряти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій.

Платон Афінський

МІФ ПРО ПОХОДЖЕННЯ І ПРИРЕЧЕНІСТЬ

Розділ І. ІСТОРИЦИЗМ І МІФ ПРО ПРИРЕЧЕНІСТЬ

Багато хто переконаний, що по-справжньому науковий або філософський підхід до політики і більш глибоке розуміння суспільного життя в цілому повинні ґрунтуватися на розгляді й тлумаченні історії людства. Якщо проста людина сприймає своє оточення, важливість власного досвіду та

своїх жалюгідних зусиль як належне, то вважають, що суспільствознавець чи соціальний філософ повинен розглядати речі з вищого рівня. Він убачає в індивіді пішак, дрібну деталь у загальному механізмі розвитку людства. І тут учений виявляє, що по-справжньому важливими акторами на Кону історії є або Великі народи та їхні Великі Вожді, або ж Великі класи чи Великі ідеї.

Як би там не було, мислитель пробує зрозуміти зміст вистави, що розгортається на історичних містках; він пробує збагнути закони історичного розвитку. Якщо йому це вдається, то він, звісно, зможе передбачати й майбутні еволюції. Тоді такий мислитель будуватиме політику на міцному підмурку і даватиме нам практичні поради, прогножуючи, які політичні кроки, ймовірно, матимуть успіх, а які приречені на невдачу.

Такий короткий опис підходу, який я називаю *історицизмом*. Це давня ідея, або радше широке коло ідей, котрі, на жаль, такою мірою стали часткою нашої духовної атмосфери, що їх, як правило, приймають на віру і лише вряди-годи піддають сумніву.

В іншій праці я намагався довести, що історицистський підхід до суспільних наук дає жалюгідні наслідки. Я також спробував окреслити метод, який, по-моєму, міг мати кращі результати. Але якщо історицизм — це хибний метод, що веде до нікчемних висновків, то варто подивитися, як він народжувався і як йому пощастило так укріпитися.

Історичний нарис, зроблений з цією метою, може водночас послугувати для аналізу розмаїття ідей, які поступово нагромадилися довкола серцевинної доктрини історицизму — вчення про те, що історією правлять особливі історичні або еволюційні закони, відкриття яких надасть нам змогу пророкувати долю людини.

Історицизм, який досі я характеризував радше абстрактно, може бути чудово проілюстрований однією з його найпростіших і найдавніших форм — доктриною обраного народу. Ця доктрина є ще однією спробою дати історії теїстичне тлумачення, тобто визнати Бога автором вистави, що розгортається на Сцені історії. Теорія обраного народу, якщо конкретніше, припускає: Бог виділив певний народ, що має стати інструментом Його волі, і цей народ успадкує Землю.

У такий доктрині закон історичного розвитку визначаєть-

ся волею Божою. Саме в цьому полягає різниця між теїстичною та іншими формами історизму. Натуралістичний історизм, приміром, може розглядати закон розвитку як природний закон; духовний історизм трактуватиме його як закон духовного розвитку; а економічний історизм знову ж таки як закон економічного розвитку. Теїстичний історизм, як і інші різновиди цієї доктрини, поділяє точку зору, що існують певні історичні закони, які можна відкрити і на їхній основі будувати передбачення щодо майбутнього людства.

Без сумніву, вчення про обраний народ сягає своїм корінням у племінну форму суспільного життя. Трибалізм, тобто проголошення найвищої цінності племені, без якого індивід позбавлений найменшої ваги, є елементом, який можемо знайти у багатьох історичистських теоріях.

Окрім трибалістських, є й інші форми, здатні ховати в собі елемент *колективізму*¹: вони можуть так само наголошувати на важливості якоїсь групи чи колективу — як-от класу, — без яких індивід є нічим.

Ще одним аспектом доктрини обраного народу є віддаленість того, що вона називає кінцем історії. І хоча вона може змальовувати цей кінець з великим ступенем визначеності, муситимемо подолати дуже довгий шлях до його досягнення. Цей шлях не лише довгий, а й покручений, із стрімкими підйомами і спусками, лівими і правими заворотами. Таким чином, будь-яку припустиму історичну подію на цьому шляху можна викласти в схему тлумачення. Жоден мислимий досвід² не здатен спростувати цю доктрину. Але тим, хто вірить у неї, вона дарує *упевненість* щодо кінцевого наслідку людської історії.

Теїстичне тлумачення історії піддаватиметься критиці в останньому розділі цієї книжки, де також буде показано, що деякі видатні мислителі християнства відкидали цю теорію як ідолопоклонство. Відтак не слід сприймати нападки на цю форму історизму як нападки на релігію. У цьому розділі доктрина обраного народу лише править за ілюстрацію, цінність якої випливає з того факту, що її головні характеристики³ поділяють два найсуттєвіші різновиди сучасного історизму, аналізові яких присвячено більшу частину цієї книжки — історична філософія расизму або фашизму, з одного (правого) боку, і марксистська історична філософія, з другого (лівого). Замість

обраного народу расизм виділяє обрану расу (вибір Гобіно*), яка має стати знаряддям долі і зрештою заволодіти світом. Марксистська історична філософія підмінює народ обраним класом, інструментом творення безкласового суспільства, і водночас класом, який приречений упадкувати Землю — правити світом.

Обидві теорії засновують свої історичні прогнози на такому тлумаченні історії, що веде до відкриття законів її розвитку. У випадку з расизмом це вважається одним із законів природи — біологічна зверхність крові обраної раси пояснює течію історії, минуле, сучасне й майбутнє: історія є нічим іншим, як боротьбою рас за панування. У випадку марксистської філософії історії цей закон — економічний: всю історію слід пояснювати боротьбою класів за економічне панування.

Історицистський характер цих двох течій робить наше дослідження актуальним. Ми повернемося до них у подальших розділах. Кожна течія сягає своїм корінням безпосередньо у філософію Гегеля. Таким чином, ми повинні розглянути й цю філософію. А оскільки Гегель⁴ переважно наслідує античних філософів, виникає необхідність розглянути ще й теорії Геракліта, Платона й Арістотеля, перш ніж звернутися до сучасніших форм історицизму.

Розділ 2. ГЕРАКЛІТ

До Геракліта в Греції не існувало теорій, які можна порівняти за їхнім історицистським характером із доктриною обраного народу. В Гомеровій теїстичній, чи правильніше, політеїстичній інтерпретації історія є продуктом божественного провидіння. Але Гомерові боги не творять загальних законів розвитку історії. Гомер намагається виділити і пояснити не цілісність історії, а відсутність цієї цілісності. Автором вистави на Кону історії є не один Бог — у ній бере участь цілий сонм богів. Гомерове тлумачення

* Гобіно, Жозеф Артур, граф де (1816 — 1882) — французький письменник, драматург, філософ, дипломат. В «Есе про нерівність людських рас» (1853 — 1855) писав про зверхність нордичних народів над усіма іншими. (Прим. перекладача.)

історії подібне до іудаїстського за якимось непевним відчуттям приреченості, уявленням вищої влади поза сценою. Але, за Гомером, кінцева доля прихована, на відміну від іудаїстських трактувань вона залишається таємничою.

Першим греком, котрий запровадив більш означену історичистську доктрину, був Гесіод, на якого, ймовірно, вплинули східні джерела. Він використав ідею загального напрямку або тенденцій історичного розвитку. Його тлумачення історії песимістичне. Він вважає, що людство в своєму розвитку від Золотої доби приречене на *виродження* — фізичне і моральне.

Апогеєм різноманітних історичистських ідей, пропонованих стародавніми грецькими філософами, стала грандіозна філософська картина світу, намальована Платоном у спробі тлумачити історію й суспільне життя грецьких племен, і зокрема афінян. Його історизм зазнав впливу кількох попередників, і надто Гесіода, але найбільше на нього вплинув Геракліт.

Геракліт був філософом, який запровадив поняття *мінливості*. До того часу грецькі філософи, перебуваючи під впливом східних ідей, розглядали світ як грандіозну споруду, будівельним матеріалом для якої слугували матеріальні речі¹. Це був загальний речей — *космос* (слово, що, очевидно, спочатку означало східний намет чи шатро). Тодішні філософи переймалися питаннями: «З чого побудований світ?» або «Як він побудований, який його справжній початковий задум?» Вони розглядали філософію або фізику (тривалий час між цими двома термінами не було різниці), як дослідження «природи», тобто першооснови, з якої цю споруду, світ, побудовано.

Усі *процеси*, що бралися до уваги, поділяли на ті, що відбуваються всередині цієї споруди, або такі, що утворюють чи підтримують її, порушуючи і відновлюючи стабільність і рівновагу конструкції, яку вважали в основі своїй незмінною. Ці процеси були циклічні (крім процесів, пов'язаних із виникненням споруди; питання: «Хто побудував її?» обговорювалося східними схоластами, Гесіодом та іншими). Цей дуже природний підхід, природний навіть для багатьох із нас сьогодні, був витиснутий генієм Геракліта. Він запровадив точку зору, яка твердила, що немає такої споруди, ні стабільної конструкції, ні космосу. Ось один із його висловів: «Космос, у кращому разі, нагадує недбало

накидану купу сміття»². Він мисленно уявляв собі світ не як споруду, а радше як один колосальний процес; не як загаль усіх речей, а як суму всіх подій, або змін, або фактів. «Все тече, ніщо не стоїть на місці» — такий девіз його філософії.

Гераклітове відкриття дуже довго визначало розвиток грецької філософії. Філософські вчення Парменіда, Демокріта, Платона і Арістотеля можна в цілому змалювати як спроби розв'язати проблеми відкритого Гераклітом плінного світу. Велич цього відкриття важко переоцінити. Його називали не інакше як жаским і порівнювали із «землетрусом, який все... наче розхитав»³. І я певен, що це відкриття спиралося на гіркий Гераклітів досвід, який він виніс із суспільних і політичних потрясінь його доби. Геракліт, що жив в епоху соціальної революції, став першим філософом, який вивчав не лише «природу», а й приділяв велику увагу дослідженню етико-політичних проблем. Саме в той час грецька племінна аристократія почала втрачати свої позиції під натиском нової сили — демократії.

Щоб збагнути наслідки цієї революції, ми повинні пам'ятати про стабільність і негнучкість суспільного життя при племінному аристократизмі. Суспільне життя визначали соціальні й релігійні табу; кожен знав своє місце в цілісній соціальній структурі; кожен відчував, що посідає відповідне, тобто «природне» місце, відведене йому силами, які правлять світом, кожен «знав своє місце».

Згідно з традицією, Геракліт мав посісти своє місце стати спадкоємцем династії царів-жерців в Ефесі, але він зрікся сану на користь свого брата. Попри свою гордовиту відмову брати участь у політичному житті міста, він підтримував аристократів, які марно намагалися чинити опір зростаючій хвилі нових революційних сил. Цей його досвід на суспільному чи політичному терені відображено в уривках Гераклітових творів, що дійшли до нас⁴. «Ефесців слід перебішати один за одним, усіх дорослих, і залишити правити містом дітей...» — читаємо ми одну з його реплік на ухвалу охлосу прогнати Гермодора, Гераклітового друга-аристократа. Його тлумачення народних стремлень є найцікавішим, оскільки показує, що запас антидемократичних доказів мало змінився від часів зародження демократії.

«Вони кажуть: ніхто хай не буде кращим з-поміж нас; а хто стане видатним, то бути йому не тут, а серед чужин-

ців». Його ворожість до демократії прозирає скрізь: «вони натовпують свої животи, як звірі... Вони обирають співців і протонародні ідеї своїми провідниками, не усвідомлюючи, що більшість із них — погані, і лише меншість — добрі... В Прієні жив Біант, син Тевтамеса, чие слово було вагомим за слова інших людей. (Він сказав: «Більшість людей лихі».) ...Юрба байдужа, її не цікавить навіть те, на що вона настановується; вона також не здатна засвоїти урок — хоча й певна протилежного». Він провадить у тому ж дусі: «Закон саме в тому, що може вимагати коритися волі Однієї Людини». Ось ще один прояв Гераклітових консервативних і антидемократичних поглядів, що в даному разі за своїм формулюванням, але, очевидно, не за наміром, цілком прийнятний для демократів: «Народ мусить боронити закони свого міста, так, начебто це його мури».

Проте відстоювання Гераклітом стародавніх законів свого міста було марним, і його надзвичайно вразила плинність речей. Гераклітова теорія мінливості відбиває це почуття⁵. «Все тече, — казав він. І ще: — Не можна двічі ступити в одну й ту саму річку». Втративши ілюзії, він виступав проти віри в те, що існуючий суспільний лад триватиме вічно: «Ми не повинні поводитися, як діти, в яких виховували вузький світогляд: «Так нам заповідали».

Цей наголос на мінливості, а надто на змінюваності суспільного життя є важливою характерною рисою не лише філософії Геракліта, а й історизму в цілому. Те, що речі й навіть царі змінюються, стало істиною, яка мусить вразити надто тих, хто сприймає своє соціальне середовище як щось дане. Надто багато доводиться визнати. Але в Гераклітовій філософії стає очевидною і менш приваблива риса історизму, а саме надмірне наголошення на змінюваності, поєднане з додатковою вірою в безжалісний і незмінний *закон долі*.

У цій вірі ми стикаємося з підходом, що на перший погляд хоча й суперечить надто сильному наголосу, який історицисти роблять на змінюваності, але він є характерним для більшості, якщо не для всіх історицистів. Мабуть, можна пояснити це ставлення, якщо трактувати наголос історицистів на мінливості як симптом зусилля, потрібного для подолання підсвідомого опору ідеї плинності. Це також пояснило б те емоційне напруження, що змушує стількох

історицистів (навіть нині) підкреслювати новизну нечуваного одкровення, що на них зійде.

Такі міркування дозволяють припустити, що ці історицисти бояться змін і що вони не здатні сприйняти ідею мінливості без серйозної внутрішньої боротьби. Досить часто здається, що вони намагаються компенсувати свою втрату стабільного світу, чіпляючись за погляди, що зміни відбуваються згідно із незмінними законами. (У Парменіда і в Платона ми навіть знайдемо теорію про те, що плинний світ, в якому ми живемо, — це лише ілюзія, і є інший, реальніший світ, який не змінюється.)

У Гераклітовому випадку надмірне наголошення на змінюваності призвело його до припущення, що всі матеріальні речі — тверді, рідкі чи газоподібні, схожі на полум'я — це радше процеси, ніж речі, і що всі вони є трансформацією вогню; видима тверда земля (що утворена з попелу) є лише вогнем у процесі перетворення, і навіть рідини (вода, море) є однією з форм вогню (і можуть стати паливом, хоча б у вигляді нафти). «Першою трансформацією вогню є море; та саме море — це наполовину земля, а наполовину — гаряче повітря»⁶. Таким чином, усі інші «елементи» — земля, вода і повітря — це перетворений вогонь: «Усе змінюється на вогонь, а вогонь на все: як золото обмінюють на товари, а товари на золото».

Але звівши всі речі до полум'я, до процесів, подібних згорянню, Геракліт бачить у цих процесах закон, міру, розум, мудрість, і, зруйнувавши космос як споруду, оголосивши її купую сміття, він знову запровадив її вже як наперед визначений порядок подій у світі-процесі.

Кожен процес у світі, а надто власне вогонь, розгортається відповідно до певного закону, своєї «міри»⁷. Це невблаганний і непереборний закон, і тут він нагадує нашу сучасну концепцію природного закону, так само як і розуміння історичних чи еволюційних законів сучасними історицистами. Але Гераклітові погляди різняться від цих концепцій настільки, наскільки проголошення розсудливості, насадженої силою, відрізняється від закону, запровадженого державою. Така неспроможність розмежовувати юридичні закони чи норми, з одного боку, і природні закони чи правила, з іншого, характерна для плеїдного табуїзму: обидва різновиди закону однаково трактуються як магичні, що робить раціональну критику створених людиною табу

такою ж неймовірною, як і спроба поліпшити вищу мудрість і розсудливість законів чи правил світу природи: «Усі події відбуваються так, як велить доля... Сонце не переступить межу своєї стежі; інакше богині Долі, служниці Справедливості знатимуть, як знайти його». Та сонце не лише кориться законові; вогонь, в образі сонця і (як ми побачимо) Зевсової блискавиці, стежить за законом і судить згідно з ним. «Сонце є доглядачем і охоронцем циклів, обмежуючи, судячи, проголошуючи і виявляючи зміни і пори року, які породжують всі речі... Цей космос, один і той самий для всього існуючого, не створив ніякий бог і ніяка людина, але завжди він був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами загоряється і мірами гасне... Вогонь наперед збагне, розсудить і покарає».

Ми часто знаходимо елемент містицизму в поєднанні з історичистською ідеєю безжалісної долі. Критичний аналіз містицизму буде подано в розділі 24. Тут я хочу лише показати роль антираціоналізму і містицизму у Гераклітовій філософії⁸: «Природа полюбляє ховатись,— пише він, і далі: — Бог через свого оракула в Дельфах нічого не відкриває і не таїть, але показує своє значення через натяки». Гераклітове презирство до більш емпірично настроєних вчених є типовим для тих, хто прийняв таке ставлення: «Щоб знати багато речей, не треба мати великий розум; у противному разі його було б більше у Гесіода і Піфагора, так само як і у Ксенофана... Піфагор — це прабатько всіх ошуканців». До цієї зневаги до вчених долучається містична теорія інтуїтивного розуміння. За відправну точку у Гераклітовій теорії розуму править той факт, що, коли ми не спимо, то всі живемо у спільному світі. Ми можемо спілкуватись, контролювати і перевіряти один одного, а отже існує певність у тому, що ми не є жертвами ілюзії. Але ця теорія набула й іншого, символістичного, містичного тлумачення. Це теорія містичної інтуїції, якою наділено обраних, тих, хто не спить, хто має владу бачити, чути і говорити: «Не можна діяти і говорити ніби уві сні... Ті, хто не спить, мають один спільний світ; ті ж, що сплять, повертаються у свої особисті світи... Вони не здатні ні слухати ні говорити... Навіть коли вони чують, то схожі на глухих. Це про них сказано: вони присутні, і все-таки їх тут немає... Є лише одна мудрість: збагнути думку, яка керує усім через усе». Світ, відчуття якого є спільним

для тих, хто не спить, являє собою містичну єдність, тотожність усіх речей, які можна осягнути лише розумом: «Треба знайти те, що є спільним для всього... Розум є спільним для всіх... Усе стає одним і один стає усім... Той один, який єдиний уособлює мудрість, який хоче і водночас не хоче, щоб його називали ім'ям Зевса... Блискавиця править усіма речами».

Втім, годі про більш загальні риси Гераклітової філософії всеохопної мінливості і прихованої долі. З цієї філософії проростає теорія рушійної сили усіх змін; теорія, що проявляє свій історичистський характер, наголошуючи на важливості «соціальної динаміки» на противагу «соціальному спокою». Гераклітова динаміка природи взагалі і суспільного життя зокрема підтверджує погляд, що його філософія була нав'язана суспільними і політичними заворушеннями тієї доби. Оскільки він проголошує, що боротьба чи війна є рушійною силою і творчим принципом будь-якої зміни, а надто усіх різниць між людьми. І будучи типовим історичистом, він розглядає суд історії як суд моральний⁹, бо вважає, що наслідок війни завжди справедливий¹⁰: «Війна є батьком усього, царем усього. Вона доводить, що одні — це боги, а інші — звичайні люди, обертаючи останніх на рабів, а перших на володарів... Слід розуміти, що війна загальна і що справедливість — суд — це боротьба, і все розвивається у боротьбі і з необхідності».

Але якщо справедливість — це боротьба чи війна; якщо «богині Долі» водночас є і «служницями Справедливості», якщо історія, а точніше кажучи, успіх, тобто успіх у війні, є мірилом чеснот, тоді й сама система чеснот повинна бути «плинною». Геракліт застосовує до цієї проблеми свій релятивізм і своє вчення про єдність протилежностей. Воно витікає з теорії мінливості (яка залишається основою для Платонової, а більшою мірою для Арістотелевої теорії). Річ, яка змінюється, повинна позбуватись якоїсь властивості і набувати протилежну властивість. Важить не стільки річ, як процес переходу з одного стану в протилежний, а в такий спосіб ототожнення протилежних станів¹¹: «Холодне нагрівається, а тепле охолоджується; вогке висихає, а сухе стає вологим... Хвороби вчать нас цінувати здоров'я... Життя і смерть, спання і неспання, юність і старість, усі вони тотожні, бо одне переходить в інше, а те знов стає чим було... Те, що бореться із собою, стає невід'ємним від себе:

існує зв'язок чи гармонія між віддачею і натягненням, як у лука чи ліри... Протилежності належать одна одній, найкраща гармонія у розбіжності, а все розвивається через боротьбу... Шлях, що веде вгору, і шлях, що веде вниз — однакові... Прямий шлях і покручений шлях — одне й те саме... Для богів усе прекрасне, добре і справедливе; люди ж сприймають одне як справедливе, інше — несправедливе... Добро і зло тотожні».

Але відносність цінностей (її можна навіть описати як етичний релятивізм), проголошена в цій цитаті, не завадила Геракліту розробити на ґрунті своєї теорії праведності війни й суду історії трибалістичну і романтичну етику Слави, Долі і зверхності Великої людини, на диво подібну до деяких дуже сучасних ідей ¹²: «Той, хто загинув у бою, буде прославлений богами і людьми... Що величніше падіння, то славетніша доля... Найкращі шукають насамперед одного: вічної слави... Одна людина варта більше, ніж десять тисяч, якщо вона Велика».

Дивно знаходити в цих стародавніх уривках, датованих бл. 500 р. до н.е., стільки співзвучного сучасним історичистським і антидемократичним вченням. Але крім того, що Геракліт був мислителем неперевершеної сили і оригінальності, що з часом багато його ідей (через посередництво Платона) стали часткою головного стовбура філософської традиції, схожість доктрин до певної міри можна пояснити схожістю соціальних умов у відповідні відтинки часу. Виглядає так, ніби історичистські ідеї легко висувуються на передній план у часи великих соціальних змін. Вони виникли, коли розпалося грецьке племінне життя, а також, коли Вавілонське завоювання зруйнувало племінний лад євреїв ¹³. По-моєму, мало хто сумнівається, що Гераклітова філософія є виразом почуття пасивності, почуття, яке, схоже, було типовою реакцією на розпад древніх племінних форм суспільного життя. У новітній Європі історичистські ідеї були реанімовані під час промислової революції, зокрема через вплив політичних революцій в Америці і Франції ¹⁴. Мабуть, і Гегель, який сприйняв більшість Гераклітових думок і передав їх усім сучасним історичистським рухам, не випадково став рупором реакції проти Французької революції.

Розділ 3. ПЛАТОНОВА ТЕОРІЯ «ФОРМ» ЧИ «ІДЕЙ»

I

Платон жив у часи воєн і політичної боротьби, які, наскільки нам відомо, були ще бурхливіші від тих, що дошкуляли Гераклітові. Поки він зростав, розпад племінного життя греків призвів в Афінах, його рідному місті, до періоду тиранії, а згодом до встановлення демократії, яка ревно намагалася оборонити себе від будь-яких спроб знову запровадити тиранію або олігархію, тобто правління провідних аристократичних родин¹. За його юності демократичні Афіни були втягнуті у смертельну війну проти Спарти, головного міста-держави на Пелопоннесі, в якому збереглися багато законів і звичаїв стародавньої племінної аристократії. Пелопоннеська війна тривала, з перервами, двадцять вісім років. (У розділі 10, де ми детальніше розглядатимемо історичне тло, буде показано, що війна не припинилася після падіння Афін у 404 р. до н. е., як іноді це твердять².) Платон народився під час війни, і йому виповнилося майже двадцять чотири роки, коли вона скінчилася. Війна призвела до жахливих пошестей, а в останній рік до голоду, падіння Афін, громадянської війни і влади терору, яку звичайно називали правлінням Тридцяти тиранів, на чолі яких стояли двоє Платонових дядьків: обидва наклали головами у марних спробах захистити свій режим від демократів. Поновлення демократії і встановлення миру не означало перепочинку для Платона. Його улюбленого вчителя Сократа, якого він згодом зробив головним промовцем у більшості своїх діалогів, судили і стратили. Мабуть, і сам Платон опинився у небезпеці; разом із Сократовими товаришами він тікає з Афін.

Пізніше, під час своїх перших відвідин Сіцилії, Платон був утягнутий у політичні інтриги, що плелися при дворі Діонісія Старшого, тирана Сіракуз, і навіть після свого повернення до Афін і заснування Академії, Платон і надалі, разом із кількома своїми учнями, брав активну і, зрештою, визначальну участь у заколотах і переворотах³, з яких складалася сіракузька політика.

Цей короткий нарис політичних подій, певно, допоможе пояснити, чому в Платонових працях, так само як і в Герак-

літових, ми знаходимо ознаки того, що він до розпаду страждав від політичної нестабільності і небезпек своєї доби. Так само як і Геракліт, Платон був царської крові; принаймні переказ твердить, що його батько виводив свій рід від Кодра, останнього племінного царя Аттики⁴. Платон дуже пишався родиною своєї матері, що, як він пояснює у своїх діалогах (у «Харміді» та «Тімеї»), була в спорідненні з родиною Солона, афінського законодавця. Його дядьки, Критій та Хармід, вожді Тридцяти тиранів, також походили з боку матері. Зважаючи на таку родинну традицію, можна було очікувати на глибоку зацікавленість Платона у громадських справах, і справді, більшість його праць справджують такі сподівання. Він сам повідомляє (якщо «Сьомий лист» не підроблено), що⁵ «із самого початку палко бажав узятися до політичної діяльності», але його стримали переживання молодості. «Бачучи, як усе розхищується й змінюється безладно, я відчував розпач і запаморочення». Саме це відчуття, що суспільство, як, утім, і «все»,плинне, по-моєму, стало головною спонукою його філософії, так само як і Гераклітового вчення; Платон підсумував свій суспільний досвід точно так, як це зробив його історичистський попередник, запропонувавши закон історичного розвитку. Згідно з цим законом, який ми повніше розглянемо в наступному розділі, усі соціальні зміни є розпадом, загинанням або виродженням.

На Платонів погляд, цей основоположний історичний закон є часткою космічного закону — закону, який має силу для всіх створених чи породжених речей. Все тече, все, що створено, приречене до розпаду. Платон, як і Геракліт, відчував, що сили, які керують історією, — це космічні сили.

Однак, майже напевно, Платон вважав, що цей закон занепаду всього не пояснює. У Геракліта ми знаходимо стремління уявити закони розвитку як циклічні; їх складено на зразок закону, що визначає циклічну зміну пір року. Так само, у деяких Платонових працях ми знаходимо припущення того, що існує Великий рік (він триває 36 000 звичайних років), з періодом поліпшення або генерації, який переважно ототожнюється з весною та літом, і періодом розпаду і занепаду, що відповідає осені та зимі. Згідно з одним із Платонових діалогів («Політик»), услід за Золотою добою, ерою Кроноса — ерою, коли Кронос сам правив світом і коли люди вийшли із землі — настає наша

ера, ера Зевса, ера, коли боги покинули Світ напризволяще, а відтак — це ера занепаду, що чимдалі поглиблюється. В «Політику» є припущення, що після того, як буде досягнуто найнижчої точки цілковитого занепаду, божя воля знову стане до кормила космічного корабля, і почнеться загальне поліпшення.

Важко сказати, наскільки Платон вірив у те, що виклав у «Політику». Він дав зрозуміти, що не вважає, наче все сказане слід сприймати буквально. З іншого боку, майже не викликає сумнівів, що він мисленно уявляв собі людську історію в космічній декорації; він вірив, що живе в епоху глибокого занепаду — можливо, найглибшого, якого можна досягти і що всьому попередньому історичному періоду було властиве стремління до занепаду, тенденція притаманна як історичному, так і космічному розвитку⁶. Чи вірив він також у те, що ця тенденція повинна *неминуче* скінчитися після досягнення точки найглибшого занепаду, мені не зовсім ясно. Але він напевне вірив, що для нас *можливо* через людські, або радше надлюдські зусилля розірвати цю фатальну історичну тенденцію і покласти край процесу занепаду.

II

Незважаючи на велику схожість Платонових і Гераклітових теорій, ми хочемо наголосити на тому, що їх суттєво відрізняє. Платон вважав, що закон історичної приреченості, закон занепаду можна зламати моральною волею людини, підтриманою силою людського розуму.

Я не певен, чи узгоджував Платон цей погляд з вірою в закон приреченості. Втім, є кілька вказівок, які можуть прояснити це питання.

Платон вважав, що закон занепаду охоплює й моральне виродження. Політичний занепад, в усякому разі на його погляд, залежить переважно від морального розпаду (і браку знання), а моральне виродження відбувається головним чином через расове виродження. Саме в такий спосіб загальний космічний закон занепаду виявляє себе в сфері людських взаємин.

Таким чином, стає зрозумілим, що великий космічний поворотний пункт може співпадати з поворотним пунктом у сфері людських стосунків — у моральній та інтелектуаль-

ній сфері, - а відтак нам може здаватися, що цей поворот викликали людські моральні та інтелектуальні зусилля. Платон цілком міг вірити, що як загальний закон занепаду знайшов свій вияв у моральному загніванні, котре призвело до політичного розпаду, так і наближення космічного поворотного пункту дасть знати про себе появою великого законодавця, чия розважливість і моральна воля здатні покласти край періоду політичного розпаду. Схоже, що пророцтво, зроблене в «Політику», про повернення Золотої доби, нового тисячоліття, є виразом цієї віри у вигляді міфа. Проте, можливо, що він однаково вірив і в загальну історичну тенденцію до занепаду, і в те, що ми здатні зупинити подальший розпад у галузі політики, *заборонивши всі політичні зміни*. І відповідно, він прагнув досягти цієї мети¹. Платон намагався втілити її в життя, запровадивши структуру або державу, позбавлену зол, притаманних іншим структурам, бо вона не буде розпадатися, вона не буде змінюватися. Держава, в якій немає зла і занепаду, — це найкраща, досконала держава. Це держава Золотої доби, коли ніщо не мінялося. Це *зупинена держава*.

III

Вірячи в таку ідеальну державу, що не змінюється, Платон у корні відходить від принципів історизму, які ми знаходимо в Геракліта. Та якою б важливою не була ця різниця, вона створює ґрунт для пошуку дальших подібностей між Платоном і Гераклітом.

Геракліт, попри смилливість своїх міркувань, схоже, відмовився від думки про заміну космосу хаосом. Як ми вже казали, він наче втішав себе після втрати стабільного світу, чіпляючись за погляд, що змінами керує незмінний закон. Таке прагнення відгородитись від кінцевих наслідків історизму характерне для багатьох істористів.

У Платона це прагнення стає головним. (Тут він підпав під вплив філософії Парменіда, видатного критика Геракліта.) Геракліт узагальнив свій досвід суспільної мінливості, розповсюдивши його на світ «усіх речей», і Платон, як я вже казав, зробив те саме. Але й Платон також поширив свою віру в досконалу структуру, що не змінюється, на царство «всіх речей». Він вважав, що у кожній звичайній або деградууючій речі є також досконалий відповідник, який

не розпадається. Ця віра у досконалі і незмінювані речі дістала назву *Теорії «форм» чи «ідей»*⁸ і стала центральною доктриною його філософії.

Платонова віра в те, що ми можемо зламати залізний закон приреченості й уникнути занепаду, заборонивши всі зміни, показує, що його історичистські нахили мали певні обмеження. Безкомпромісний і цілком розвинутий історизм вагався б, чи визнавати за людиною здатність хоч яким би то було зусиллям змінювати закони історичної приреченості, навіть після того, як вона відкриє їх. Це довело б, що людина не здатна протидіяти їм, оскільки всі її задуми і вчинки є засобами, за допомогою яких невблаганні закони розвитку здійснюють її історичну долю; точнісінько як Едіп зустрів свою долю внаслідок пророцтва і заходів, ужитих його батьком, щоб запобігти пророцтву, а не всупереч йому. Для того, щоб краще збагнути цей незрівнянний історичистський підхід і проаналізувати протилежну тенденцію, властиву Платоновим віруванням, у можливість впливу на долю, я протиставлю історизм, у тому вигляді, який ми знаходимо його у Платона, діаметрально протилежному підходу, також наявному у Платона, який можна назвати *напрямком соціальної інженерії*⁹.

IV

Соціальний інженер не питає про історичні тенденції чи про приреченість людини. Він вважає, що людина є господарем власної долі і що, відповідно до нашої мети, ми можемо змінювати чи впливати на історію людини так само, як ми змінили обличчя землі. Він вірить не в те, що ці наслідки нав'язані нам нашим історичним минулим або загальною спрямованістю історії, а що вони радше обрані, або навіть створені нами точно так, як ми створюємо нові ідеї, нові твори мистецтва, нові будівлі чи нові машини. У протилежність до історичиста, який гадає, що розважливі політичні кроки можливі тільки в тому разі, якщо вони наперед зумовлені майбутнім ходом історії, суспільний будівничий вірить, що науковий базис політики полягає зовсім в іншому; політика буде ґрунтуватися на фактичній інформації, потрібній для будівництва чи зміни суспільних інститутів відповідно до наших бажань і цілей. Така наука підказала б нам, які кроки треба зробити, якщо ми хочемо, приміром,

уникнути застою або навпаки, створити депресію; чи як більш чи менш рівно розподіляти багатство. Іншими словами, суспільний будівничий вбачає у науковій основі політики щось подібне до *соціальної технології* (Платон, як ми пересвідчимось, порівнює її з науковою підосновою медицини), а історичист, навпаки, сприймає її як науку про незмінні історичні тенденції.

Із сказаного мною про ставлення соціального інженера не слід робити висновку, наче всередині табору суспільних будівничих немає серйозних протиріч. Навпаки, протиріччя між тим, що я назвав «*послідовною соціальною інженерією*» і «*утопічною соціальною інженерією*», складають одну з головних тем цієї книжки (див. надто в розділі 9, де я наведу свої докази на користь першого і за відмову від останнього). Але тим часом я хочу наголосити лише на протистоянні історичизму і соціальної інженерії. Це протистояння, певно, можна буде краще пояснити, якщо ми розглянемо ставлення історичистів і соціальних інженерів до соціальних інститутів, тобто до таких явищ, як страхова компанія чи поліція, чи уряд, або ж бакалійна крамниця.

Історичист схильний розглядати соціальні установи переважно з точки зору їхньої історії, тобто їхнього виникнення, розвитку, їхнього сучасного і майбутнього значення. Він, певно, може наполягати, що вони виникли згідно з визначеним задумом чи планом і мають мету, зумовлену волею людини чи бога; або ж він може твердити, що вони не призначені для служіння якійсь чітко зрозумілій меті, але радше є безпосереднім виявом певних інстинктів та пристрастей; або ж може твердити, що колись вони слугували засобом для досягнення певної мети, але згодом втратили цю свою властивість. Соціального інженера і технолога, з іншого боку, навряд чи зацікавить походження інститутів чи початкові наміри їхніх засновників (хоча й немає причин, які б завадили йому визнати той факт, що «лише меншість соціальних інститутів створені свідомо, тоді як величезна більшість просто «виросли» як незаплановані наслідки людської діяльності»¹⁰). Швидше він сформулює своє питання таким чином. Якщо перед нами стоїть ось така й така мета, то чи добре ці інститути побудовані й організовані, щоб слугувати їй? Як приклад, ми можемо розглянути інститут страхування. Соціальний інженер чи технолог не буде сушити собі голову над питанням, чи

виникло страхування для отримання певного прибутку, або чи історична місія страхування полягає в служінні загальному добробуту. Але він може запропонувати критику окремих страхувальних установ, щоб показати, приміром, як збільшити їхню прибутковість, або, що вже зовсім інше, як збільшити блага, що їх отримує суспільство від страхування; він також запропонує найефективніші шляхи для досягнення тієї чи іншої мети. Розглянемо ще один приклад соціального інституту — поліцію. Деякі історицисти, певно, змалюють її як знаряддя для захисту свободи й безпеки, інші — як інструмент класового панування і гноблення. Соціальний інженер чи технолог, однак, запропонував би заходи, які зробили б поліцію прийнятним знаряддям для захисту свободи і безпеки, або розробив заходи, які обернули б її на могутню зброю класового гноблення. (У ролі громадянина, що прагне певної мети, в яку вірить, він може вимагати, щоб обрали саме такі цілі і відповідні заходи. Але в ролі технолога він дуже обережно поставився б до розмежування питань про мету та її вибір і фактологічних питань, тобто соціальних наслідків від будь-якого можливого заходу¹¹.)

Говорячи більш загально, ми можемо твердити, що інженер чи технолог розглядає інститути раціонально, як засоби, що служать певній меті, і що як будівничий він судить про них цілковито з огляду на їхню придатність, ефективність, простоту і таке інше. Історицист, з іншого боку, скоріше намагатиметься розкрити походження і призначення цих інститутів для того, щоб визначити «істинну роль», яку вони відіграють у розгортанні історії — оцінюючи їх, приміром, як «створені за божим велінням» або «за велінням долі», або як такі, що «служать важливій сторичній меті» тощо. Все це не означає, що соціальний інженер або технолог обстоюватиме твердження, що такі інститути є засобами або знаряддям для досягнення мети; він може чудово усвідомлювати той факт, що в багатьох важливих відношеннях вони дуже відрізняються від механічних знарядь чи машин. Він не забуде хоча б те, що вони «ростали» у спосіб подібний (але ні в якому разі не готожний) до росту організмів і що це факт надзвичайної ваги для суспільного будівництва. Він не дотримується «інструменталістської» філософії соціальних інститутів. (Ніхто не скаже, що помаранч є знаряддям чи засобом

досягнення мети; але ми часто *дивимось* на помаранчі як на засіб досягнення мети, хоча б тоді, коли хочемо з'їсти їх, або коли хочемо заробити на життя, продаючи їх.)

Два ставлення, історицистське і соціальної інженерії, часом трапляються у типовому поєднанні. Найдавнішим і, певно, найпереконливішим прикладом цього є соціальна і політична філософія Платона. Вона поєднує, так би мовити, певні, цілком очевидні у своїй основі, технологічні елементи із тлом, на якому домінують складні прояви типово історичних рис. Таке поєднання є показовим для багатьох суспільних і політичних філософів, які розробили те, що згодом описували, як утопічні системи. Усі ці системи говорять на користь певного виду суспільного будівництва, оскільки вони вимагають прийняття певних інституційних засобів, хоча й не завжди дуже реалістичних, для досягнення своїх цілей. Та коли ми починаємо розглядати ці цілі, то часто виявляємо, що вони визначені історицизмом. Платоніва політична мета, зокрема, залежить значною мірою від його історицистських доктрин. По-перше, він намагається втекти від Гераклітової мінливості, яка проявляється в соціальній революції й історичному розпаді. По-друге, він вважає, що мети можна досягти заснуванням держави, яка буде такою досконалою, що не братиме участі у загальній спрямованості історичного розвитку. По-третє, він вважає, що *зразок чи оригінал* його досконалої держави можна знайти у віддаленому минулому, в Золотій добі, яка існувала на зорі історії; бо якщо світ руйнувався з плином часу, то що далі ми заглянемо в минуле, то досконаліші форми виявимо там. Досконала держава є подібною до найпершого предка, найстародавнішого прабатька пізніших держав, які є погіршеними відбитками цієї досконалої, найкращої чи «ідеальної» держави¹²; ідеальна ж держава не є ані звичайною ілюзією, ані оманю, ані «витвором нашого розуму», але, з огляду на свою стабільність, є набагато реальнішою, ніж усі ці загниваючі суспільства, що перебувають у плинності і можуть зникнути будь-якої миті.

Отож, навіть Платоніва політична мета, зразкова держава, великою мірою залежна від його історицизму, але те, що справедливо стосовно його філософії держави, можна поширити, як уже говорилося, на його загальну філософію «усіх речей», на теорію «форм» чи «ідей».

V

Плинні речі, речі, що погіршуються і розпадаються, є (як і держави) нащадками, дітьми досконалих речей. І подібно до дітей, вони є копіями своїх прашурів. Батько чи оригінал змінюваної речі — це те, що Платон називає її «формою», «зразком» або «ідеєю». Як і раніше ми повинні наполягти на тому, що «форма» чи «ідея», попри свою назву, не є «уявою нашого розуму»; це не ілюзія і не омана, а реальна річ. Така річ і справді набагато реальніша за звичайні речі, які змінюються, і які попри їхню, здавалося б, міць, приречені до розпаду; бо «форма» чи «ідея» — це досконала річ і вона не зникає.

Не слід думати, що «форми» або «ідеї» існують подібно до тлінних речей у часі та просторі. Вони — поза простором і поза часом (оскільки вічні). Але ці речі перебувають у зв'язку з часом і простором, а що вони є стародавніми предками або зразками речей, які були створені, розвивалися і деградували у просторі і часі, то мусили бути у зв'язку із простором на початку часів. А що їх немає у нас в нашому просторі й часі, то їх неможливо схопити нашими почуттями як прості змінювані речі, що взаємодіють з нашими органами відчуттів і тому називаються «чуттєвими речами». Оці чуттєві речі, які є копіями або дітьми одного й того самого зразка чи оригіналу, схожі не лише на цей оригінал, його форму чи ідею, а й одна на одну, як діти в одній родині; і подібно до того, як дітей кличуть за іменами їхніх батьків, так само і чуттєві речі мають імена своїх «форм» чи «ідей». Як сказав Арістотель: «Їх усіх назвали за ними»¹³.

Так само як дитина може вбачати у своєму батькові ідеал, єдиний зразок, богоподібне уособлення її власних устремлінь, втілення досконалості, мудрості, стабільності, слави й чесноти, силу, що створила її ще до того, як вона побачила світ, яка й зараз боронить і підтримує її, і завдяки якій вона живе, отак і Платон дивиться на «форми» чи «ідеї». Платонова «ідея» — це оригінал і початок речі; це логічне пояснення речі, причина її існування — стабільний принцип, що підтримує її і завдяки якому вона існує. У цьому сила речі, її ідеал, її досконалисть.

Порівняння «форми» чи «ідеї» класу чуттєвих речей з батьком родини Платон розвинув у «Тімеї», одному із

своїх останніх діалогів. Цей діалог тісно узгоджується¹⁴ з його більш ранніми творами, на які він проливає світло. Але в «Тімеї» Платон робить крок за межі свого попереднього вчення, пов'язуючи «форми» чи «ідеї» зі світом простору і часу шляхом поширення порівняння. Він уподібнює абстрактний «простір», в якому рухаються речі (початково простір чи проміжок між небом і землею) до вмістища, і порівнює його з матір'ю речей, в якому на початку часу чуттєві речі були створені «формами», що відкарбувалися або відтиснулися на чистому просторі і в такий спосіб передали нащадкам свій образ.

«Ми повинні уявити,— пише Платон,— три типи речей: по-перше, це ті, що зароджуються; по-друге — це ті, в яких відбувається зародження; і по-третє — це зразок, за подобою якого знароджені речі постають. Ми також можемо порівняти принцип вміщення з матір'ю, зразок — з батьком, а їхній плід з дитиною». Далі він насамперед детальніше описує зразки-батьків, незмінні «форми» чи «ідеї»: «По-перше, існують незмінні форми, не народжені і не вмирущі... їх не можна побачити чи схопити відчуттями, а можна лише досягнути чистою думкою». У кожній окремої «форми» чи «ідеї» є потомство або рід чуттєвих речей, інший тип речей, що носять ім'я своєї форми і подібні до неї, але їх можна сприймати відчуттями, вони створені і повсякчас змінюються, вони виникають і зникають, їх сприймають за допомогою відчуття». А абстрактний простір, що пов'язується з матір'ю, він описує так: «Є третій тип, або простір, він вічний, його не можна зруйнувати, і він є вмістищем усіх створених речей...»¹⁵

Можливо, ми краще зрозуміємо Платонову теорію «форм» чи «ідей», якщо порівняємо її з деякими релігійними віруваннями стародавніх греків. Як і в багатьох примітивних релігіях, принаймні декотрі з грецьких богів являють собою ніщо інше, як ідеалізованих родоначальників племені, а герої — це уособлення «чесноти» або «бездоганності» племені. Відповідно, окремі племена і родини вели свій рід від того чи іншого бога. (За переказом, власна Платонова родина походила від бога Посейдона¹⁶.) Нам слід лише зважити на те, що ці боги безсмертні чи вічні й досконалі — або дуже близькі до цього,— тоді як звичайні люди підвладні мінливості всіх речей і зазнають розпаду (що й справді є кінцевою долею кожної людської особи),

аби побачити, що ці боги відносяться до людей у такий самий спосіб, у який Платонові «форми» чи «ідей» відносяться до чуттєвих речей, що є їхніми копіями¹⁷ (або його досконала держава до різноманітних держав, які існують тепер). Втім, існує важлива різниця між грецькою міфологією і Платоновою теорією «форм» чи «ідей». Тоді як греки шанували багатьох богів як предків різних племен чи родів, теорія «ідей» вимагає існування лише однієї «форми» чи «ідей» людини¹⁸; бо це серцевинна доктрина теорії «форм» — є тільки одна форма для кожного роду чи виду речей. Унікальність форми, яка відповідає унікальності родоначальника, є необхідним елементом теорії, якщо та повинна виконувати одну із своїх найважливіших функцій, а саме пояснювати подібність чуттєвих речей, припускаючи, що схожі речі є копіями, або відтисками з однієї форми. Отож, якщо були дві однакові чи подібні форми, то їхня схожість змусить нас припустити, що вони обидві є копіями з третього оригіналу, і в такий спосіб буде доведено, що тільки він і є справжньою і єдиною формою. Або, як Платон сказав у «Тімеї»: «Таким чином, схожість можна пояснити точніше не схожістю між двома речами, а їхньою подібністю до тієї вищої речі, яка є їхнім прототипом»¹⁹. У «Державі», яка була написана раніше «Тімея», Платон більш чітко пояснив свою точку зору на прикладі «головного ліжка», тобто «форми» чи «ідей» ліжка: «Бог... створив одне головне ліжко, і лише одне; два чи більше він не створював і ніколи не мав бажання... Бо... якби навіть Бог мусив створити два, і не більше, тоді на світ явилось б інше, а саме «форма», проявом якої були ці два; вона, а не ті два ліжка буде головним ліжком...»²⁰

Цей приклад показує, що «форми» чи «ідей» давали Платону не лише початкову, чи відправну точку для всіх подій у просторі й часі (а надто у людській історії), але й пояснювали подібність між чуттєвими речами одного й того ж виду. Якщо речі подібні за певною спільною для них властивістю, або якістю, наприклад, білизною, чи твердістю, чи доброчесністю, тоді така якість, або властивість, повинна бути однаковою для них усіх; інакше вони не будуть подібними. Згідно з Платоном, усі вони мають спільну «форму» чи «ідею» білизни, якщо вони білі; твердості, якщо вони тверді. Вони наслідують ці риси в тому розумінні, в якому діти наслідують надбання і обдарування

своїх батьків; так само як багато репродукції гравюри, що є відбитками з однієї дошки, а відтак подібні між собою, можуть передавати красу оригіналу.

На перший погляд, ця теорія, розроблена для того, щоб пояснити схожість між чуттєвими речами, немає нічого спільного з історицизмом. А втім, має; і, як каже Арістотель, саме ця спільність підштовхнула Платона до розробки його теорії «ідей». Я спробую змалювати, як це відбувалося, за допомогою Арістотелевих розповідей, а також вказівок із власних Платонових творів.

Якщо всі речі повсякчас змінюються, то неможливо сказати що-небудь визначене про них. У нас не буде справжнього знання про них, а, в кращому разі, розпливчасті й оманливі «судження». Ця точка зору, як нам відомо з Платонових і Арістотелевих творів, хвилювала багатьох Гераклитових послідовників. Парменід, один із Платонових попередників, який значною мірою вплинув на нього, вчив, що чисте знання, на відміну від оманливого судження, спрямоване тільки на незмінний світ і саме за допомогою цього чистого знання причини можна виявити такий світ. Але незмінна і неподільна дійсність²², яку, на гадку Парменіда, він відкрив поза світом скороминущих речей, не має анінайменших зв'язків із світом, у якому ми живемо і помираємо. А відтак і не може пояснити його.

Таке становище не задовольняло Платона. Хоча філософ не любив і зневажав емпіричний плінний світ, у душі він найбільше цікавився саме цим світом. Платон прагнув розкрити таємницю його занепаду, його бурхливих змін і його нещастя. Він сподівався знайти засіб його порятунку. Платона глибоко вразило Парменідове вчення про незмінний, реальний, міцний і досконалий світ поза примарним світом, у якому ми страждаємо; але таке пояснення не розв'язувало проблеми, поки не було поєднане із світом чуттєвих речей. Він шукав знання, а не суджень; чистого раціонального знання незмінного світу; але водночас і знання, яке б він міг застосувати для дослідження нашого плінного світу, а надто мінливого суспільства; політичних перемін та їхніх дивних історичних законів. Платон поставив собі за мету розкрити таємницю царського знання політики, мистецтва правити людьми.

Але точна наука політики здавалася такою самою неможливою, як будь-яке точне знання про плінний світ; у галузі

політики не було нічого постійного. Хіба можна обговорювати хоч би яке політичне питання, коли значення таких слів як «уряд», «держава» або «місто» міняються з кожною новою фазою історичного розвитку? Політична теорія, мабуть, видавалася Платонові в його гераклітівський період так само оманливою, мінливою і незбагненою, як і політична практика.

У такій ситуації, як повідомляє Арістотель, Платон одержав дуже важливий дороговказ від Сократа. Сократ цікавився етичними питаннями і був реформатором етики, моралістом, який набридав усім людям, примушуючи їх обмірковувати, пояснювати і оцінювати принципи своїх вчинків. Він часто розпитував їх і рідко задовольнявся їхніми відповідями. Ось типова відповідь, яку він отримував: «Ми чинимо так, бо це «мудро», «ефективно», «справедливо», «благочестиво» тощо» а відтак він далі розпитував, що таке мудрість, ефективність, справедливість чи благочестивість. Іншими словами, він намагався випитати про «якість» речі. Тож обговорював, приміром, прояви мудрості в різних ремеслах і справах з метою знаходження спільного в усіх різноманітних і мінливих «мудрих» способах життя, і таким чином знайти, чим насправді є мудрість, або що насправді означає «мудрість», або (за Арістотелевим визначенням) у чому її сутність. «Цілком природно,— каже Арістотель,— що Сократ мав шукати сутність»²³, тобто якість або раціональне пояснення речі, а також справжнє, незмінне чи істотне значення терміна. «У цьому зв'язку він був першим, хто порушив проблему загального визначення».

Ці Сократові спроби обговорити такі етичні терміни, як «справедливість», «скромність» чи «благочестя», з повним правом порівнюють із сучасними міркуваннями про свободу (наприклад, Мілля), або владу, або про індивіда і суспільство (наприклад, Катліна). Не слід вважати, що Сократ у своїх пошуках незмінного чи суттєвого значення таких термінів надавав їм конкретного образу або розглядав їх як речі. Принаймні Арістотель цього не припускає, він, навпаки, каже, що саме Платон розвинув Сократів метод пошуку значення чи сутності у метод визначення справжньої природи, «форми» чи «ідеї» речі. Платон підтримує «Гераклітове вчення про те, що всі чуттєві речі перебувають у стані плинності і що не існує знання про них», але в Сократовому

методі він знаходить вихід із цього скрутного становища. Хоча «неможливе визначення будь-яких чуттєвих речей, оскільки вони повсякчас змінюються», можна дійти визначення і справжнього знання речей іншого порядку — сутності чуттєвих речей. «Якщо знання чи думка здатні досягнути предмет, то мусять відкрити й інші незмінні сутності, окрім чуттєвих», — каже Арістотель²⁵ і сповіщає, що Платон «речі такого іншого виду назвав «формами» чи «ідеями», а чуттєві речі, вказував він, відрізняються від них і названі за ними. Також існує багато речей з однаковою назвою, всі вони мають спільну «форму» чи «ідею».

Така Арістотелева оцінка тісно узгоджується із власними Платоновими доказами, які він наводить у «Тімеї»²⁶ і свідчить, що для Платона першочерговим завданням було знайти науковий метод для вивчення чуттєвих речей. Він прагнув здобути чисто раціональне знання, а не прості судження, а що чисте знання про чуттєві речі неможливо здобути, то він наполегливо, як ми вже раніше казали, шукав принаймні такого чистого знання, яке було б певним чинном пов'язане і застосоване до чуттєвих речей. Знання «форм» чи «ідей» відповідало цій вимозі, оскільки «форма» була споріднена із своєю чуттєвою річчю, подібно до того, як батько прив'язаний до своїх дітей, що ще не вирости. Отже «форма» пояснювала б чуттєву річ і до неї можна було б звертатись у важливих питаннях, що стосуються плінного світу.

Відповідно до нашого аналізу, теорія «форм» чи «ідей» має у Платоновій філософії принаймні три різні призначення. 1) Це вкрай важливий методологічний засіб, оскільки уможливорює чисте наукове знання, а рівно знання, яке може бути застосованим до світу мінливих речей, про які ми не здатні безпосередньо одержати яке-небудь знання, лише судження. Отже, стає можливим досліджувати проблеми мінливого суспільства і побудувати політичну науку. 2) Вона дає ключ до розуміння такої вкрай необхідної теорії мінливості і занепаду, теорії генерації і деградації і, зокрема, ключ до розуміння історії. 3) Вона відкриває шлях у соціальній царині до певного роду суспільної інженерії й уможливорює створення механізмів, які б зупинили суспільні переміни, оскільки пропонує запровадити «найкращу державу», такою мірою близьку до «форми» чи «ідей» держави, що буде нездатною до занепаду.

Про проблему (2), а саме теорію мінливості й історії, йтиметься у четвертому та п'ятому розділах, де буде розглянуто Платонову описову соціологію, тобто його опис і пояснення змінюваного суспільного світу, в якому він жив. Про проблему (3), зупинення суспільних змін, мова піде в розділах від шостого до дев'ятого, в яких розглядатиметься Платонова політична програма. Проблема (1) Платонової методології вже була коротко окреслена в цьому розділі за допомогою Арістотелевого викладу історії Платонової теорії. До цих міркувань я хотів би додати ще кілька зауважень.

VI

Я вживаю термін *методологічний есенціалізм* для характеристики погляду, підтримуваного Платоном та багатьма з його послідовників, про те, що завданням чистого знання або «науки» є розкриття та опис справжньої природи речей, тобто їхньої прихованої реальності чи суті. Характерною рисою Платонового вчення було те, що, як стверджувалося, сутність чуттєвих речей можна виявити в інших і реальніших речах — їхніх стародавніх предках або «формах». Багато пізніших методологічних есенціалістів, як-от Арістотель, не підтримали в цьому Платона, але всі вони погоджувалися з ним у визначенні завдання чистої науки, як розкриття прихованої природи, «форми» чи сутності речей. Усі ці методологічні есенціалісти також погоджуються з Платоном у тому, що сутності можна виявити й розпізнати за допомогою розумового осягнення, що кожна сутність має тільки їй властиве ім'я, за яким названо чуттєві речі, і що її можна описати словами. Такий опис сутності речі вони називали «визначенням». Відповідно до методологічного есенціалізму, існує три шляхи пізнання речі: «Я маю на увазі, що ми здатні збагнути її незмінювану реальність чи сутність, що ми можемо знайти визначення цієї сутності й що ми спроможні відкрити її ім'я. Відтак до будь-якої реальної речі можна поставити два запитання... Можна дати назву, а спитати про визначення, або ж дати визначення, а спитати про ім'я». Як приклад такого методу Платон використовує сутність «парності» (на противагу до «непарності»): «Число... може ділитися порівну. Якщо воно ділиться, то називається «парним», а отже, визначенням назви

«парний» буде «число, яке ділиться на рівні частини»... І коли ми називасмо ім'я, а питаємо про визначення, або коли даємо визначення, а питаємо про назву, в обох випадках йдеться про одну й ту саму сутність, називаємо ми її «парністю» чи «числом, що ділиться на рівні частини». Навівши цей приклад, Платон далі застосовує цей метод до «доказу», що стосується справжньої природи душі, про що мова піде трохи нижче ²⁷.

Методологічний есенціалізм, або теорію, згідно з якою метою науки є виявлення сутностей і їхній опис за допомогою визначень, можна краще осягнути на контрасті з його протилежністю — методологічним номіналізмом. Замість пошуків того, чим насправді є речі, і визначення їхньої істинної природи, методологічний номіналізм прагне описати те, як річ поводить себе за різних обставин, і, зокрема, виявити певні закономірності її поведінки, якщо вони існують. Іншими словами, методологічний номіналізм вбачає завдання науки в описуванні речей і подій з нашого досвіду і в поясненні цих подій, тобто їхньому описуванню за допомогою загальних законів ²⁸. Номіналізм бачить у нашій мові і, зокрема, в тих її правилах, що відрізняють грамотно побудовані речення від простого набору слів, могутній інструмент наукового описування ²⁹; слова він розглядає радше як допоміжний засіб досягнення цієї мети, а не як імена сутностей. Методологічному номіналістові ніколи не спаде на гадку, що питання типу «Що таке енергія?», «Що таке рух?» чи «Що таке атом?» дуже важливі для фізика; але він надаватиме ваги питанням: «Як можна використати енергію Сонця?», «Як рухається планета?» чи «За якої умови атом випромінює світло?» А тим філософам, які говоритимуть, що не відповівши на запитання «що таке», не можна дістати точну відповідь на будь-яке питання, що починається із слова «як», він заперечить, якщо захоче, наголосивши, що віддає перевагу помірній точності, якої він здатен досягти за допомогою свого методу, перед тією претензійною плутаниною, до якої призвели їхні методи.

Як показує наш приклад, методологічний номіналізм сьогодні досить поширений у природничих науках. З іншого боку, проблеми суспільних наук досі здебільшого розв'язуються через есенціалістські методи. На мою думку, саме в цьому криється головна причина їхньої застарілості. Та багато з тих, хто помітив цю ситуацію ³⁰, розсудили інак-

ше. Вони вважають, що відмінність у методі необхідна і що вона віддзеркалює «істотну» різницю між «природами» цих двох сфер досліджень.

Докази, що їх звичайно наводять на підтримку цього погляду, наголошують на важливості змін у суспільстві і є проявом ще одного аспекту історизму. Ось один такий типовий аргумент: фізик вивчає якийсь об'єкт, скажімо, атом чи енергію, що, хоч і зазнає змін, але зберігає певний ступінь сталості. Він може описувати зміни, що відбуваються у цих відносно незмінних об'єктах, і йому не треба виявляти чи простежувати сутності, «форми» чи подібні незмінні речі з метою знаходження чогось сталого, на основі чого він може ухвалювати певні рішення. Суспільствознавець, однак, перебуває у зовсім іншому становищі. Усе коло його інтересів повсякчас змінюється. В соціальній царині немає нічого сталого, оскільки вона перебуває під впливом історичної мінливості. Хіба ми здатні дослідити хоча б уряд? Як ми розпізнаємо його серед розмаїття державних установ, які існували в різних державах в різні історичні періоди, не припустивши, що вони мають щось *істотно* спільне? Ми називаємо інституцію урядом, якщо гадаємо, що це уряд, по суті, тобто якщо вона узгоджується з нашими уявленнями про те, чим має бути уряд, уявленнями, котрі ми можемо сформулювати у визначення. Те саме стосується й інших соціологічних реальностей, таких як, скажімо, «цивілізація». Ми повинні схопити їхню суть, доводити історичисти, і викласти її у формі визначення.

Такі сучасні аргументи, по-моєму, дуже скидаються на ті, про які йшлося вище, і які, згідно з Арістотелем, привели Платона до його доктрини «форм» чи «ідей». Єдина відмінність полягає в тому, що Платон (який не сприйняв атомну теорію і нічого не знав про енергію) застосовував свою доктрину також і до царства фізики, а відтак і до всього світу в цілому. Тут ми стикаємося із свідченням про те, що в суспільствознавстві Платонова методологія може й нині бути актуальною.

Перед тим, як почати розгляд Платонової соціології та того, як він застосовував свій методологічний есенціалізм у цій галузі, я хочу пояснити, що обмежую моє дослідження Платона його історизмом і його «ідеальною державою». І тому я хочу застеретти читача, щоб він не чекав на

виклад усієї Платонові філософії або на те, що можна назвати «чесним і ґрунтовним» дослідженням платонізму. Моє ставлення до історизму відверто вороже. Воно ґрунтується на переконанні у марності, якщо не гірше, історизму. Моє вивчення історичистських рис платонізму, таким чином, є абсолютно критичним. Хоч я і захоплююсь багато чим у Платоновій філософії, за винятком того, що, по-моєму, є в ній Сократового, я не вважаю своїм завданням примножити ті дифирамби, що складають на славу його генія. Я радше схильний зруйнувати те, що, на мою думку, є шкідливого у цій філософії. А саме, тоталітарне спрямування Платонові політичної філософії, яке я спробую проаналізувати й піддати критиці³¹.

ПЛАТОНОВА ДЕСКРЕПТИВНА СОЦІОЛОГІЯ

Розділ 4. МІНЛИВІСТЬ І ПОКІЙ

Платон був одним із перших суспільствознавців і, безперечно, одним із найвпливовіших. У тому розумінні, яке вкладають в термін «соціологія» Конт, Мілль та Спенсер, він був соціологом, тобто з успіхом застосовував свою ідеалістичну методологію до аналізу суспільного життя людини, а також до законів розвитку суспільства, так само як і законів та умов його стабільності. Попри величезний Платонів вплив, цьому аспектові його вчення приділяли мало уваги. Очевидно цьому сприяли два фактори. Насамперед більша частина Платонові соціології подається ним у такому тісному зв'язку з його етичними та політичними вимогами, що описові елементи здебільшого губляться. По-друге, багато його думок до такого ступеня сприймалися на віру, що їх просто несвідомо, а відтак і некритично за-своювали. Здебільшого саме у такий спосіб його соціологічні теорії стали дуже впливовими.

Платоніва соціологія — це геніальна суміш міркувань і точних спостережень за фактами. Її умоглядною підос-новою, звичайно ж, стала теорія «форм» та загальної плинності і занепаду, теорія утворення і деградації. Але на цьому ідеалістичному підмурку Платон побудував на диво реалістичну теорію суспільства, здатну пояснити головні напрямки історичного розвитку давньогрецьких міст-держав, а також суспільні та політичні сили, що діяли в ті часи.

I

Умоглядну чи метафізичну підоснову Платонові теорії суспільних змін ми вже коротко окреслили. Це світ незмінних «форм» чи «ідей», що породили світ речей, які змінюються у просторі та часі. «Форми» чи «ідеї» не лише незмінні, незруйновні й нетлінні, а й водночас досконалі, справжні, реальні, і справді, в «Державі» знаходимо, що «добро» — це «все, що зберігається», а «зло» «все, що

руйнується і розпадається». Досконалі й добрі «форми» чи «ідеї» важливіші за копії, тобто чуттєві речі, і в дечому нагадують стародавніх предків чи відправні точки² усіх змін у плінному світі. Такий погляд застосовують для оцінки загальної тенденції і головного напрямку всіх змін у світі чуттєвих речей. Бо, якщо відправна точка для всіх змін є доброю і досконалою, то зміна може бути лише рухом, який веде геть від добра і досконалості, він повинен бути спрямований до недовершеності та зла, до занепаду.

Цю теорію можна розвинути детальніше. Що більше чуттєва річ нагадує свою «форму» чи «ідею», то меншого розпаду вона зазнала, оскільки самі «форми» нетлінні. Але чуттєві або створені речі не є досконалими копіями, і справді, жодна копія не може бути досконалою, оскільки вона є лише видимістю, ілюзією, а не реальністю. Відповідно, жодна чуттєва річ (за винятком хіба що найкращих) не відтворює свою «форму» в достатньому ступені, щоби стати незмінною. «Абсолютною й вічною незмінюваністю наділені тільки найбожественніші з усіх речей, а тіла не належать до цього ряду»³, — каже Платон. Чуттєва чи створена річ — така як фізичне тіло або людська душа — якщо вона є доброю копією, може спочатку зазнавати лише дуже незначних змін. Найстародавніша зміна чи рух — рух душі — є все-таки «божественною» (на протилежність до вторинних чи третинних змін). Але кожна зміна, хоч би якою незначною вона була, повинна зробити річ іншою, а отже, не такою досконалою, зменшивши її подібність до «форми». У такий спосіб з кожною зміною річ стає більш схильною до змін і більш тлінною, оскільки вона чимдалі відходить від своєї «форми», що є її «причиною нерухомоті й стану покою», за словами Арістотеля, який перефразував Платонове вчення: «Речі створюються через поділ «форми», і розпадаються, коли втрачають «форму». Цей процес руйнування, спершу повільний, а що далі, то стрімкіший — цей закон занепаду і падіння — Платон драматично змальовує в «Законах», останньому із своїх видатних діалогів. В уривку мова йде головню про приреченість людської душі, але Платон дає зрозуміти, що це стосується усіх речей, «наділених душею», тобто усього живого. «Усі речі, що мають душу, змінюються, — пише він. — ...і поки змінюються, коряться велінню і закону долі. Що менша зміна в їхньому характері, то меншим буде початковий ухил

в їхньому становищі. Але з посиленням змін, а разом і несправедливості, вони падають — у прірву, потрапляючи в те місце, що зветься інфернальною країною». (Далі Платон згадує можливість того, що «душа, наділена великою мірою добродетельності, може силою своєї волі..., якщо вона перебуває в спілкуванні з божественною чеснотою, стати вкрай благочестивою і перейти у вищі сфери». Проблему виняткової душі, здатної порятувати себе — а можливо, й інших — від загального закону приреченості, буде розглянуто в розділі 8.) Раніше в «Законах» Платон підсумував своє вчення про змінюваність так: «Будь-яка зміна, за винятком зміни злої речі, найгіршою з усіх підступних небезпек, що можуть чигати на річ — буде це зміною пори року, чи вітру, чи харчування тіла, чи характеру душі». І додає наголошуючи: «Це твердження справедливе для всього, за єдиним винятком, як я щойно сказав, чогось злого». Коротше кажучи, Платон вчить, що зміни це зло, а покій — божественний.

Тепер ми бачимо, що Платонова теорія «форм» чи «ідей» припускає певну спрямованість у розвитку плинного світу. З неї випливає, що тлінність усіх речей в такому світі мусить постійно зростати. Це не стільки жорсткий закон загального чимдальшого погіршення, скільки закон зростаючої тлінності; так би мовити, небезпека чи ймовірність руйнування зростає, але не виключені й виняткові посування в тому чи іншому напрямку. Отож, можливо, як вказує остання цитата, що дуже добра душа здатна уникнути змін і розпаду, а дуже погану річ, приміром, дуже зле місто, можна поліпшити, змінивши її. (Для того, щоб таке поліпшення мало хоч яку-небудь цінність, ми повинні були б закріпити його, тобто зупинити всі дальші зміни.)

У цілковитій відповідності до цієї загальної теорії перебуває Платонів виклад походження видів, наведений у «Тімеї». Згідно з ним, людину, найвищу з тварин, створили боги; інші види пішли від неї шляхом виродження і деградації. Спочатку окремі чоловіки — боягузи і негідники — виродилися в жінок. А ті, яким забракло розуму, крок за кроком деградували в нижчих тварин. Ми дізнаємося, що птахи — це перероджені сумирні, але надто легковажні люди, які надміру довіряли своїм відчуттям; «суходольні тварини пішли від людей, що не цікавилися філософією»,

а в риб і молюсків «виродилися найдурніші, найтупіші й... негідні» з усіх людей⁴.

Цілком зрозуміло, що цю теорію можна застосувати до людського суспільства та його історії. Тоді вона пояснює песимістичний Гесіодів⁵ закон розвитку — закон історичного занепаду. Якщо вірити Арістотелевому повідомленню (наведеному в попередньому розділі), то теорію «форм» чи «ідей» було запроваджено, щоб задовольнити методологічну потребу, необхідність чистого чи раціонального знання, яке неможливе в разі, якщо чуттєві речі змінюються. Тепер ми бачимо, що його теорія зробила навіть більше. Окрім задоволення цих методологічних потреб, вона висунула *теорію змін*. Вона пояснює загальну спрямованість у змінах усіх чуттєвих речей, і в такий спосіб історичну спрямованість до занепаду, що прозирає в людині і людському суспільстві. (І вона зробила навіть ще більше; як ми побачимо в розділі 9, теорія «форм» визначає також спрямованість Платонових політичних вимог і навіть засоби їхнього втілення.) Якщо, а я певен цього, Платонові філософії, так само як і Гераклітові, виникли внаслідок їхнього соціального досвіду, а надто досвіду класової війни і прикрого почуття, що їхній світ розсипається на друзки, тоді ми зрозуміємо, чому теорія «форм» стала відігравати таку важливу роль у Платоновій філософії, коли він виявив, що вона здатна пояснити тенденцію до занепаду. Він вітав її, як розв'язання найбільш таємничої загадки. Тоді як Геракліт не зміг поширити безпосереднє моральне засудження на тенденцію політичного розвитку, Платон знайшов у своїй теорії «форм» теоретичне підґрунтя для песимістичних суджень у дусі Гесіода.

Але Платонова велич як суспільствознавця криється не в його загальних і абстрактних міркуваннях про закон соціального розпаду. Вона схована радше у багатстві й вичерпності його спостережень, і в його навдивовижу точній соціологічній інтуїції. Він побачив речі, які ніхто до нього не помічав і які були знову відкриті лише в наш час. Як приклад, я можу навести його теорію примітивного початку суспільства, племінного патріархату і, в цілому, його спробу окреслити типові етапи в розвитку суспільного життя. Іншим прикладом Платонового соціологічного та економічного історизму є наголошення ним на економічній підоснові політичного життя та історичного розвитку, теорії, яку

реанімував Марс під назвою «історичного матеріалізму». Третій приклад — це вкрай цікавий Платонів закон політичних революцій, згідно з яким передумовою всіх революцій є роз'єднаний правлячий клас (або «еліта»); закон, на якому ґрунтується його аналіз засобів припинення політичних змін і створення соціальної рівноваги, і який знову було нещодавно відкрито теоретиками тоталітаризму, зокрема Парето.

Тепер я перейду до більш ґрунтовного розгляду цих питань, і зокрема теорії революції та рівноваги.

II

Ось діалоги, наведені тут у хронологічному порядку, в яких Платон розглядає ці питання: «Держава», «Політик», написаний набагато пізніше, і «Закони» — найостанніший і найобсяговіший з його творів. Попри певні незначні розбіжності ці діалоги здебільшого узгоджуються: у чому вони подібні, в інших аспектах доповнюють один одного. «Закони», приміром, подають історію занепаду і падіння людського суспільства у вигляді викладу передісторії Стародавньої Греції, що без будь-якого перериву зливається з історією, тоді як у «Державі» більш абстрактно робиться систематичний огляд розвитку уряду, «Політик» ще абстрактніше наводить логічну класифікацію типів уряду, лише в окремих випадках спираючись на алюзії з історичними подіями. Подібно, у «Законах» дуже чітко сформульовано історичистський аспект дослідження. «Який прототип чи з чого почалася держава? — запитує Платон, поєднуючи це питання з іншим: — Чи не полягає найкращий спосіб пошуку відповіді на це запитання... у спогляданні росту держав, під час якого вони змінюються чи в бік добра, чи в бік зла?» Та всередині соціологічних доктрин єдине глибоке протиріччя, схоже, виникає через чисто умовлядні труднощі, що, очевидно, непокоїли Платона. Беручи за відправну точку розвитку досконалу, а відтак нетлінну державу, він стикається з труднощами у поясненні першої зміни, тобто Падіння людини, яка все привела в рух⁷. З наступного розділу ми дізнаємося, як Платон пробував розв'язати цю проблему, але спершу я зроблю загальний огляд його теорії суспільного розвитку.

Відповідно до «Держави», початкова чи примітивна фор-

ма суспільства, і водночас така, що найближче відтворює «форму» чи «ідею» держави, «найкраща держава», — це царювання наймудріших і найбільш богоподібних людей. Це ідеальне місто-держава настільки близьке до бездоганності, що важко збагнути, як воно взагалі може коли-небудь змінитися. Але все-таки зміна відбувається, а разом із нею розпочинається Гераклітова боротьба — рушійна сила будь-якого посування. Згідно з Платоном, пекельна боротьба, класова війна, розпалювана егоїзмом, а надто матеріальною чи економічною корисливістю, є головною силою «суспільств, що існувала до цього часу, була історією боротьби класів»⁸ пасує Платоновому історизму майже так само, як і Марксовому. Платон описує чотири найпомітніші періоди, або «віхи в історії політичної деградації», і водночас «найважливіші... різновиди наявних держав»⁹ у такому порядку. Першим після бездоганної держави йде «тимаркія» або «тимократія», правління шляхетства, яке шукає честі й слави; другий різновид — олігархія, або правління багатих родів; «далі по порядку народжується демократія», царство свободи, а отже, беззаконності; і, нарешті, настає «тиранія... четверта і остання хвороба міста»¹⁰.

Як ми бачимо з останнього уривка, Платон розглядає історію як історію соціального розкладу, як історію хвороби: хворий — це суспільство, і як ми пересвідчимось далі, державний діяч повинен бути лікарем (і навпаки) — зцілителем і рятівником. Так само як опис типової течії хвороби не завжди можна застосувати до кожного окремого хворого, так і Платонівська історична теорія соціального занепаду не обов'язково застосована до розвитку кожного окремого міста. Але вона має на меті описати початкову причину розвитку, через яку спершу виникли головні форми органічного руйнування, а також типовий хід соціальних змін¹¹. Ми бачимо, що Платон поставив собі за мету створення системи історичних періодів, якими править еволюційний закон. Інакше кажучи, він прагнув створити історичистську теорію суспільства. Цю спробу повторив Руссо, а Коит, Мілль, Гегель та Маркс зробили ці спроби модними. Втім, зважаючи на історичні свідчення, що були в розпорядженні Платона, його система історичних періодів не була гіршою за будь-яку систему, розроблену сучасними

історицистами. (Головна розбіжність полягає в оцінці напрямку розгортання історії. Тоді як аристократ Платон ганив описаний ним розвиток, ці новітні автори вітали його, бо вірили в закон історичного прогресу.)

Перш ніж починати детальний розгляд Платонові досконалої держави, я коротко зупинюся на аналізі Платоном ролі, що її відіграють економічні мотиви і класова боротьба в процесі переходу між чотирма тлінними формами. Перша форма, в яку деградує досконала держава, тимократія, або правління властолюбної аристократії — майже в усьому подібна до власне досконалої держави. Важливо зауважити, що Платон відверто ототожнює цю найкращу і найстародавнішу з-поміж існуючих держав з дорійським устроєм Спарти та Криту, і що саме ці дві племінні аристократії являли собою найдавніші форми політичного життя в межах Греції. Більша частина з Платонових блискучих описів їхніх інституцій наводиться в певних розділах його опису досконалої держави, до якої так подібна тимократія. (Завдяки своїй доктрині схожості між Спартою та досконалою державою Платон став одним із тих, хто з найбільшим успіхом пропагував те, що я міг би назвати «великим міфом Спарти» — нев'янучий і впливовий міф про вищість спартанських устрою та способу життя.)

Головна різниця між найкращою чи ідеальною державою й тимократією полягає в тому, що останній притаманний елемент нестабільності; колись монолітний правлячий клас тепер розділвся, і саме це роз'єднання веде до наступного кроку, виродження в олігархію. До роз'єднання призвела властолюбність.

«Спершу, — каже Платон про молодого тимократа, — він чує, як його мати скаржиться, що її чоловік не належить до правителів...»¹² Отож, він стає честолюбним і бажає виділитись. Але вирішальну роль у переході до наступного етапу зіграли конкуруючі й сприйнятливі соціальні тенденції.

«Ми повинні змалювати, каже Платон, — як тимократія змінилася на олігархію... Навіть сліпий мусить бачити, як вона змінюється... Це скарбниця руйнує устрій. Вони (тимократи) почали із створення можливостей для похвалби і тринькання грішми, а для цього перекрутили закони, і вони самі, і їхні дружини перестали коритися їм...; і вони намагалися перевершити один одного». У такий спосіб виникає перший класовий конфлікт: між доброчес-

ністю і грошима або між патріархальністю феодальної простоти і новітнім багатством. Перехід до олігархії завершується, коли багатії встановлюють закон, який «оголошує непридатними для виконання громадянських обов'язків усіх, чий статок не сягає зумовленого рівня. Ця зміна насаджується силою зброї, якщо погрози та шантаж не дали бажаного наслідку...»

Із встановленням олігархії досягається стан потенційної громадянської війни між олігархами і біднішими класами: «точнісінько, як хворе тіло... часом бореться саме із собою... так і хворе місто. Воно захворює і розпочинає війну із собою під найдрібнішим приводом, коли тій чи іншій партії вдається здобути підтримку або від міста олігархів, або від демократів. І хіба у хворому місті часом не вибухає громадянська боротьба, навіть без такої сторонньої підтримки?»¹³ Така громадянська війна народжує демократію: «Демократія народилася... коли перемогли бідняки, повбивавши одних..., повиганявши інших, а з рештою поділивши право на громадянство і державну службу, на умовах рівності...»

Платонів опис демократії є яскравою, але відверто ворожою і несправедливою пародією на політичне життя Афін і на демократичні переконання, які Перікл виклав у неперевершеній формі за три роки до народження Платона. (Періклова програма буде розглянута далі¹⁴ в розділі 10.) Платонів опис — це блискучий зразок політичної пропаганди, і ми можемо відчувати, якої шкоди він повинен був заподіяти, коли візьмемо до уваги, приміром, що така людина як Адам, видатний учений і редактор «Держави», не зміг чинити опору риторичній Платоновій прилюдній осуду його рідного міста. «Платонів опис народження демократичної людини, — пише Адам¹⁵, — це один із найповажніших і найчудовіших зразків усієї нашої літератури, стародавньої і сучасної». І коли той самий автор провадить: «зображення демократичної людини як хамелеона людського суспільства є її портретом на всі часи», то ми розуміємо, що Платоніві вдалося принаймні настроїти цього мислителя проти демократії, і можемо лише гадати про шкоду, завдану його отруйними писаннями, що без протидії подавалися не таким видатним умам...

Здається, що часто, коли Платонів стиль, за висловом Адама¹⁶, стає «високою хвилею піднесених думок, образів

і слів», йому вкрай потрібна накидка, щоб прикрити лахміття і дірки в його аргументації, або навіть, як у наведеному випадку, повну відсутність логічних доказів. Замість них він вдається до образ, ототожнюючи свободу із беззаконням, волю із вседозволеністю, а рівність перед законом із безладдям. Демократів змальовано як людей розпусних, жадібних, пихатих, таких, що не поважають закони, безсоромних, лютих і жорстоких; як хижі звірі, вони живуть виключно задля насолоди і задовольняють будь-яку свою примху, свої надмірні й брудні бажання. («Вони натоптують свої животи, як звірі», — так виклав цю думку Геракліт.) Платон звинувачує їх у тому, що вони називають «шанування лицемірством...; стриманість вони називають боягузством...; помірність і розважливість у витратах вони називають нікчемністю і брутальністю»¹⁷ і т. ін. «Є й інші подібні дрібниці, — пише Платон, коли потік його риторичних образ обміліває, — шкільний учитель боїться і підлешує своїх учнів..., а старі люди принижуються перед молодшими... щоб їх не вважали похмурими і деспотичними». (І це говорить Платон, творець Академії, вкладаючи ці слова в Сократові уста і забуваючи, що той ніколи не був шкільним учителем, і навіть у похилому віці його ніколи не вважали ані похмурим, ані деспотичним. Його завжди любили не за те, що він принижувався перед молодими, а за те, що ставився до них, і до Платона в тому числі, як до своїх соратників та друзів. Платон же, і в нас є причини вірити цьому, був менш готовий до «приниження» і дискусій із своїми учнями.) «Та ось, досягнуто... вершини усього цього багатства свободи, — пише Платон далі, — коли раби, чоловіки й жінки, яких купили на ринку, стають такими ж вільними, як і їхні власники... До чого ж усе це призводить? Серця громадян стають такими вразливими, що вони дратуються лише на саму згадку про щось подібне до рабства і не терплять, коли хто-небудь вказує на його наявність... бо не хочуть мати над собою господаря». Тут, зрештою, Платон віддає належне своєму рідному містові, навіть якщо робить це мимохіть. Одним із найбільших здобутків афінської демократії було те, що вона по-людськи ставилася до рабів і що, попри негуманну пропаганду таких філософів, як Платон і Арістотель, за свідченнями самого Платона, впритул наблизилася до відміни рабства¹⁸.

Набагато ціннішим, хоча також нав'язаним ненавистю,

є Платонів опис тиранії, а надто перехід до неї. Платон наполягає, що змальовує речі, які бачив на власні очі¹⁹; безперечно, він натякає на своє життя при дворі Діонісія Старшого, тирана Сіракуз. Перехід від демократії до тиранії, за словами Платона, найлегше здійснює популярний ватажок, що знає, як скористатися класовими протиріччями між багатими і бідними всередині демократичної держави, і котрому вдається створити гвардію або власне військо. Люди, що спершу вихваляли його, як поборника свободи, невдовзі стають рабами; а тоді вони мусять битися за нього у «нищі війн, які він повинен повсякчас розв'язувати... бо хоче примусити людей вважати, що їм потрібен військовий вождь»²⁰... З настанням тиранії утворюється наймерзенніша держава.

Дуже схоже дослідження різних форм уряду можна знайти у «Політику», де Платон розглядає «походження тирана і царя, олігархії, аристократії і демократії»²¹. Знову ми бачимо, що різні форми урядів, які існували в ті часи, пояснюються як понижені копії справжнього зразка чи «форми» держави, досконалої держави, норми для всіх імітацій, яка за переказами була дуже давно, за часів Кроноса, Зевсового батька. З тою лише різницею, що тут Платон розпізнає шість типів зіпсованих держав, але ця різниця несуттєва, якщо, зокрема, пригадати сказане Платоном у «Державі»²², що розглянуті чотири типи не вичерпують теми і що є певні проміжні етапи. Шість типів, згідно з «Політиком», виникають, насамперед, через відокремлення трьох форм уряду: правління однієї людини, кількох і багатьох. Далі кожна з них ділиться на два типи, з яких один порівняно добрий, а другий — поганий, відповідно до того, чи наслідують вони «сдиний справжній оригінал», переймаючи й зберігаючи його стародавні закони²³. Таким чином, розрізняють три консервативні й законні та три відверто зіпсуті й беззаконні форми: монархія, аристократія та консервативна демократія — це законні наслідування, вишикувані відповідно до достоїнства. Але демократія змінюється на свою беззаконну форму і загниває далі, розпадаючись через олігархію, беззаконне правління кількох, у беззаконне правління однієї людини, тиранію, що, як Платон уже казав у «Державі», є найгіршою.

Тиранія, найогидніша держава, не обов'язково означає кінець розвитку, як видно з уривка із «Законів», що поча-

сти повторює, а в дечому ²⁴ є пов'язаним із сюжетом «Політика». «Дайте мені державу, де править молодий тиран, — вигукує Платон, — ...якому пощастило бути сучасником видатного законодавця і з волі чистого випадку зустріти його. Що ще може зробити бог для міста, яке він хоче ошасливити?» У такий спосіб можна реформувати тиранію, найогиднішу державу. (Це узгоджується з наведеним вище зауваженням, узятим із «Законів», що всі зміни є злом, «крім зміни злої речі». Дуже мало сумнівів викликає те, що Платон, говорячи про видатного законодавця і молодого тирана, певно, мав на увазі себе і свої досліді з молодими тиранами і, зокрема, свої намагання поліпшити тиранію Діонісія Молодшого в Сіракузах. Ці його невдалі досліді ми розглянемо згодом.)

Платонів аналіз політичного розвитку насамперед мав на меті встановлення рушійної сили історичної змінюваності. В «Законах» він робить історичну розвідку саме в такому ракурсі: «Хіба впродовж усього цього часу не народилися незліченні тисячі міст... і хіба кожне з них не зазнало різних форм правління?.. Давайте, якщо зможемо, розкриємо причину такої значної зміни. Сподіваюся, що нам вдасться з'ясувати як таємницю народження головних законів, так і те, чому вони змінювалися» ²⁵. Внаслідок цих досліджень він відкриває соціологічний закон, згідно з яким рушійною силою всіх політичних революцій є внутрішнє роз'єднання, класова боротьба, розпалювана непримиренністю економічних інтересів класів. Але Платонове формулювання цього основоположного закону йде навіть далі. Він твердить: лише внутрішня боротьба всередині панівного класу може знесилити його настільки, що вдасться повалити його правління. «Зміни у будь-якій структурі починаються, без винятку, всередині самого правлячого класу, і тільки тоді, коли цей клас стає джерелом розбрату» ²⁶, мовить він у «Державі», а в «Законах» додає (можливо, стосовно цього уривка з «Держави»): «Хіба можна зруйнувати колинебудь царювання чи хоч яку іншу форму правління, якщо цього не зроблять самі правителі? Невже ми забули, що казали зовсім недавно, обговорюючи цей предмет, так само, як і другого дня?» Цей соціологічний закон разом із спостереженнями, що економічна зацікавленість є найвірогіднішою причиною розбрату, є Платоновим ключем до розуміння історії. Але не тільки. Це також ключ до його аналізу

умов, необхідних для встановлення політичної рівноваги, тобто для припинення політичних змін. Він припускає, що цих умов було досягнуто в найкращій чи досконалій державі у стародавні часи.

III

226

Платонів опис досконалої, або найкращої держави звичайно трактували як утопічну програму прогресиста. Попри всі його завіряння, повторювані в «Державі», «Тімеї» та «Критії», що він змальовує віддалене минуле, і незважаючи на тотожні місця в «Законах», історична спрямованість яких очевидна, часто визнають, що Платон прагнув дати завуальований опис майбутнього. Та, по-моєму, Платон мав на гадці саме те, що сказав, і багато його характеристик найкращої держави, зокрема наведених у книжках з другої по четверту «Держави», мали бути (так само, як і його описи примітивного суспільства в «Політику» і «Законах») історичними²⁷, чи, може, передісторичними. Це, певно, не стосується всіх характеристик найкращої держави. Наприклад, говорячи про царювання філософів (про це йдеться у книжках з п'ятої по сьому «Держави»), Платон сам зауважує, що воно можливе тільки у позачасовому світі «форм» чи «ідей», у «Занебесному місті». Ці зумисні неісторичні елементи його опису буде розглянуто пізніше, разом із Платоновими етико-політичними вимогами. Звісно, слід визнати, що, описуючи примітивні чи стародавні структури, він не мав наміру в точності дотримуватися історичної правди; він напевно усвідомлював, що не володіє усіма необхідними для цього даними. Проте я вважаю, що він серйозно намагався, наскільки це було в його силах, реконструювати стародавні племінні форми суспільного життя. Немає причин сумніватися в цьому, надто тому, що в дуже багатьох деталях його спроба виявилася вдалою. Та інакше й бути не могло, оскільки Платон створив свою картину шляхом ідеалізації стародавніх племінних аристократій Криту та Спарти. Маючи гостру соціологічну інтуїцію, він розумів, що ці форми не лише старі, а й закам'янілі, законсервовані, що це релікти ще древніших форм. Він приходить до висновку, що ці древніші форми були ще стабільнішими, ще надійніше законсервованими. Цю дуже древню, а відтак дуже добру і дуже стабільну державу він

пробував реконструювати у такий спосіб, щоб стало ясно, як їй удалося уникати розбрату і класової боротьби, як зводився до мінімуму і тримався під контролем вплив економічних інтересів. Ось основні завдання Платонові реконструкції найкращої держави.

Як же Платон розв'язує проблему уникнення класової війни? Якби він був прогресистом, то міг би погодитись із ідеєю безкласового, рівноправного суспільства, бо, як ми бачимо хоча б із його власної пародії на афінську демократію, в Афінах відбувалися потужні зрівняльні процеси. Але він не збирався будувати державу, що могла бути, навпаки, він потребував держави, яка вже існувала — прабатька Спартанської держави, що напевне ніколи не була безкласовим суспільством. Вона була рабовласницькою державою, а Платон твердить, що найкраща держава спирається на жорстке розмежування класів. Це — кастова держава. Проблему уникнення класової боротьби розв'язують не через відміну класів, а наданням панівному класу вищості, яку неможливо заперечити. Як і в Спарті, лише правлячому класу дозволено носити зброю, лише він володіє політичними чи іншими правами, лише він здобуває освіту, тобто вчиться особливого мистецтва тримати в покорі свою людську отару чи людське бидло (по суті Платона мало турбує всеохопна вищість правлячого класу; він боїться, що його члени «можуть порізати овець», замість того, щоб просто стригти їх, і «чинити як вовки, а не собаки»²⁸). Цю проблему ми розглянемо далі в цьому ж розділі). Допоки панівний клас дружний, ніхто не може поставити під сумнів його вищість, а відтак не може бути класової війни.

Платон розрізняє три класи у своїй найкращій державі: охоронців, їхніх озброєних помічників чи воїнів і клас трударів. Але насправді є лише дві касты: військова каста — озброєних і освічених правителів, і каста неозброєних і темних підданих, тобто людська отара. Бо охоронці не утворюють окрему касту, а просто є старими й мудрими воїнами, висунутими з лав помічників. Платон поділяє правлячу касту на два класи — охоронців і помічників, не вдаючись до подібного ділення класу трударів, великою мірою тому, що його цікавлять лише правителі. Трударі, ремісники та інші взагалі це цікавлять його, це лише людське бидло, єдиним завданням якого є задоволення матеріальних потреб панівного класу. Платон іде навіть

далі, забороняючи своїм правителям встановлювати закони для цього класу і втручатися в їхні жалюгідні проблеми²⁹. Ось чому наша інформація про нижчі класи така мізерна. Але Платонове умовчування часом проривається. «Хіба в осіб для виконання важких робіт, — запитує він одного разу, — не відсутня іскра розуму, що вони не гідні бути прийнятими до суспільства, але мають міцне тіло, придатне для важкої праці?» Оскільки ця огидна репліка послугувала появі заспокійливого зауваження, що у Платоновому місті не було рабів, то я можу тут вказати на помилковість такого погляду. Справді Платон ніде відкрито не розглядає положення рабів у своїй найкращій державі; справедливо навіть те, що він радить уникати назви «раб», а трударів називати «прихильниками» чи навіть «роботодавцями». Та він робить так із пропагандистською метою. Ніде немає анінайменшого натяку на те, що інститут рабства треба відмінити чи послабити. Навпаки, Платон вилаяв тих «м'якосердих» афінських демократів, які підтримували рух за відміну рабства. Він зовсім чітко висловлює свою точку зору, хоча б тоді, коли описує тимократію, другу-кращу державу, що безпосередньо настає після найкращої. Ось що він каже про тимократа: «Він схильний жорстоко обходитися з рабами, бо не зневажає їх до такого ступеня, як це робила б освічена людина». А що лише у найкращому місті можна здобути освіту ліпшу, ніж у тимократії, то ми повинні зробити висновок, що у Платоновому найкращому місті є раби і що з ними поводяться без жорстокості, але вкрай зневажливо. Відчуваючи праведне презирство до них, Платон не розвиває цю точку зору. Цей висновок цілком підтверджується фактом, що те місце в «Державі», де він піддає критиці чинну практику поневолення греків греками, завершується відкритим вихваланням уярмлення варварів, і навіть порадою «нашим громадянам» — тобто громадянам найкращого міста — «робити з варварами те, що греки роблять із греками». Цю точку зору посилює зміст «Законів», де висловлюється найбільше нелюдське ставлення до рабів.

Оскільки лише правлячий клас має політичну владу, разом із владою підтримувати чисельність людського бидла у таких межах, щоб не дати йому стати небезпечним, то вся проблема збереження держави зводиться до збереження внутрішньої єдності класу господарів. То як же зберігається ця єдність правителів? Шляхом навчання та іншим

психологічним впливом, але переважно через усунення економічної зацікавленості, яка може призвести до розбрату. Така економічна стриманість досягається і контролюється запровадженням комунізму, тобто шляхом відміни приватної власності, зокрема на дорогоцінні метали. (Володіння дорогоцінними металами перебувало під заборонаю в Спарті.) Комунізм обмежується правлячим класом, бо тільки його греба вберегти від роз'єднання: сварки між підданими не варті уваги. А що все майно є спільним, то повинно бути і спільне володіння жінками та дітьми. Ніхто з правлячого класу не повинен знати своїх дітей чи батьків. Слід зруйнувати родину, чи радше родина має складатися з усього класу воїнів. Інакше родинні прив'язаності можуть стати джерелом розбрату, ось чому «кожен мусить дивитися на всіх, як на членів однієї родини»¹⁰. (Ця пропозиція не була ані новою, ані такою революційною, як здається. Згадаймо спартанські прояви обмеження приватного родинного життя у формі заборони обідати на самоті, що на неї Платон повсякчас посилається, як на інститут «спільного прийняття їжі».) Але навіть спільне володіння жінками та дітьми не зовсім достатній захід, щоб уберегти панівний клас від усіх економічних небезпек. Уникнути процвітання так само важливо, як і уникнути злиднів. І те й те однаково небезпечні для єдності: бідність, бо вона штовхає людей на крайні заходи для задоволення своїх потреб, а достаток, бо більшість змін виникає через багатство, через накопичення щиностей, яке уможливорює небезпечні досліди. Лише комуністична система, в якій немає місця ні для великого бажання, ні для великого багатства, здатна звести економічну зацікавленість до мінімуму і в такий спосіб забезпечити єдність правлячого класу.

Отже, комунізм панівної касті найкращого міста, як можна вивести з Платонового основоположного соціологічного закону плинності, є необхідною умовою політичної стабільності, є його головною характерною рисою. Та хоч це й важлива умова, але недостатня. Для того, щоб панівний клас міг почуватися справді об'єднаним, щоб він міг почуватися, як одне плем'я, тобто як одна велика родина, тиск іззовні є так само необхідним, як і зв'язки між членами класу. Тиску можна досягти поглибленням і розширенням прірви між правителями і підданими. Що дужчим буде відчуття того, що піддані є зовсім іншою й нижчою расою,

то сильнішим буде відчуття єдності поміж правителями. В такий спосіб ми наблизилися до основоположного принципу, виголошеного лише після деякого вагання, що класи не повинні змішуватися³¹: «Будь-яке втручання чи перехід з одного класу до іншого, — каже Платон, — є великим злочином проти міста і з повним правом може бути засуджений, як найнищівший вчинок». Але такий жорсткий розподіл на класи повинен бути виправданий, і намагання виправдати його може походити лише із твердження, що правителі вищі за підданих. Відповідно Платон пробує знайти достатні підстави для свого поділу на класи трикратним твердженням, що правителі є вельми вищими у трьох відношеннях — у родовому, в освітньому й у своєму масштабі цінностей. Платонові моральні поцінування, які, звісно, співпадають з точкою зору правителів його найкращої держави, буде розглянуто в розділах з 6 по 8. Отже, я можу наразі обмежитися описом кількох його ідей, що стосуються виникнення, виховання і освіти панівного класу. (Перш ніж перейти до цього опису, я хочу виразити свою переконаність, що особиста вищість — родова, чи інтелектуальна, чи моральна, чи освітня — ні в якому разі не може бути підставою для політичних привілеїв, навіть якщо таку вищість можна встановити. Більшість людей у цивілізованих країнах нині визнають міфічність родової вищості, але навіть якби така вищість була встановленим фактом, то й тоді вона не повинна створювати особливих політичних прав, хоча може вимагати певної моральної відповідальності від вищих осіб. Тотожні вимоги повинні висуватися до тих, хто є вищими в інтелектуальному, моральному чи освітньому відношенні; я ж не можу встояти перед відчуттям, що протилежні твердження окремих інтелектуалів і моралістів лише свідчать про те, наскільки невдалою була їхня освіта, якщо вона не змогла навчити їх бачити власну обмеженість, а також власне фарисейство.)

IV

Якщо ми бажаємо збагнути Платонові погляди на походження, виховання і освіту правлячого класу, то не повинні випускати з огляду два головні пункти нашого аналізу. Насамперед слід пам'ятати, що Платон реконструював місто минулого, хоча й поєднане із сучасністю

в той спосіб, що певні його риси все ще можна було знайти в існуючих державах, приміром у Спарті; а по-друге, що він реконструював своє місто, зосередившись на умовах його стабільності, й що він шукав гарантій цієї стабільності виключно всередині правлячого класу, і зокрема в його цілісності і міці.

Стосовно походження правлячого класу, можна пригадати, що Платон говорить у «Політику» про часи, що передували навіть його найкращій державі, коли «сам Бог був пастирем людей, правлячи ними точнісінько так, як людина... править звірами. Не було... ані власності на жінок, ані на дітей»³². Це не просто порівняння з добрим вівчарем; у світлі того, що Платон висловлює в «Законах», його можна трактувати ще буквально. Бо тут нам говорять, що це примітивне суспільство, яке існувало навіть до появи першого і найкращого міста, складалося з кочівних гірських пастухів, над якими стояв патріарх: «Уряд виникає,— каже Платон про період, що передував найпершому поселенню,— ...як правління найстарших, які успадкували свою владу від своїх батька чи матері; усі решта йдуть за ними подібно до пташиної зграї, і ось так утворюється одна-єдина ватага, яка кориться цьому патріархальному авторитетові і царюванню, що з-поміж усіх царювань є найбільш справедливим». Ці кочові племена, дізнаємося ми, оселилися в містах Пелопоннесу, зокрема в Спарті, й відомі під ім'ям «дорійців». Як це сталося, пояснюється не зовсім чітко, але ми зрозуміємо Платонову огиду, коли одержимо натяк на те, що «поселення» було насправді жорстоким завоюванням. Це, наскільки нам відомо, є справжньою історією поселення дорійців на Пелопоннесі. Таким чином, у нас є всі підстави вважати, що Платон задумав свою розповідь, як серйозний опис доісторичних подій, як опис не лише походження панівної дорійської раси, а й походження її людського стада, тобто корінних мешканців. У тотожному місці з «Держави» Платон подає нам міфологічний, але дуже критичний опис самого завоювання, коли говорить про походження «народжених землею», правлячого класу найкращого міста. (Міф про народжених землею буде розглянуто з іншої точки зору в розділі 8.) Ось як він змальовує їхній переможний вступ у місто, яке заснували ремісники і торговці: «Озброївши і навчивши народжених землею, дозволимо їм просуватися під проводом охоронців,

поки вони прибудуть до міста. Потім хай вони роззирнуться довкола і знайдуть найліпшу ділянку для свого табору місце, звідки буде найлегше тримати населення в покорі якщо хто-небудь викаже небажання шанувати закон, і відбивати натиск зовнішніх ворогів, що мов вовки шарпають стадо». Цю коротку, але переможну оповідь про завоювання осідлого населення войовничими ватагами (які ото тожнюються, у «Полтику», з кочовими гірськими пастухами з часів, що передували їх поселенню) слід не забувати, коли ми беремося трактувати знов і знов повторюване Платонове твердження, що добрі правителі, чи то боги, чи напівбоги, чи охоронці, — це патріархальні пастирі люду і що справжнє мистецтво політики, мистецтво правління нагадує гуртівництво, тобто мистецтво управління і тримання в покорі людського стада. Саме в цьому світлі ми повинні розглядати його опис виховання і навчання «помічників, які слухаються правителів так само, як вівчарки слухаються пастирів держави».

Виховання та освіта помічників, а за ними і правлячого класу Платонові найкращої держави — це, як і зброя, що вони її носять, класовий символ, а отже, і класовий привилей³³. Крім того, виховання та освіта — це не порожні символи, а, подібно до зброї, є знаряддям класового панування і необхідні для стабільності цього панування. Платон розглядає їх виключно з цієї точки зору, тобто як могутню політичну зброю, як засіб тримання в покорі людського стада і єднання панівного класу.

Для цього важливо, щоб панівний клас мав відчувати себе вищою панівною расою. «Расу охоронців потрібно тримати чистою»³⁴, — каже Платон (на захист дітовбивства), розвиваючи расистські твердження, що ми дуже дбаємо про розведення худоби і нехтуємо своєю власною расою, аргумент, який відтоді неодноразово повторювали. (Дітовбивство не було узвичаєне в Афінах; бачачи, що його практикували у Спарті з еugenічною метою, Платон зробив висновок, що воно повинно бути древнім, а відтак добрим.) Він вимагає, щоб для роцнення панівної раси застосовували ті самі принципи, що їх застосовує досвідчений скотар до собак, коней чи птахів. «Якщо їх не ростили у такий спосіб, то невже вам не спадає на гадку, що порода ваших птахів чи собак швидко виродиться?» — закидає Платон; і робить висновок, що «ті самі принципи стосують

«...людської раси». До охоронця чи помічника висувають такі ж расові вимоги, як до собаки вівчаря. «Наші мисли атлети ...повинні бути пильними, немов сторожові собаки, — вимагає Платон, і запитує: — Безперечно, хіба є різниця, коли розглядати їхню природну здатність захищати, між доблесним юнаком і добре натасканим собаководом?» Милуючись і захоплюючись собакою, Платон доходить аж до того, що знаходить у ньому «воістину фізичнофіську натуру, — бо, — хіба любов до навчання не є такою ж філософському ставленню?»

Головні труднощі, з якими стикається Платон, це те, що охоронці та помічники повинні мати вдачу люту і ласку водночас. Очевидно, що в них слід виховувати лють, хоча б тому, що вони повинні «стрічати будь-яку небезпеку без страху і ні перед чим не відступати». І все-таки, «якщо в них буде такий характер, то як утримати їх від жорстокості між собою чи відносно решти громадян?»³⁵ Справді, було б «просто жахливо, якби пастухи мусили тримати собак... які шарпали б овець, поводячись наче вовки, а не собаки». Ця проблема важлива з точки зору політичної рівноваги, чи, радше, стабільності держави, бо Платон не покладається на рівновагу сил різних класів через те, що вона була б нестійкою. Обмеження панівного класу, його деспотичної влади і його лютості, шляхом опору підлеглих цілком виключене, бо вищість панівного класу не повинна викликати сумніву. Єдине прийнятне обмеження панівного класу — це самообмеження. Точнісінько так, як правлячий клас повинен споживати економічну помірність, тобто утримуватись від надмірної економічної експлуатації підданих, він повинен також вміти стримувати свою надмірну лютість, коли має справу з підлеглими. Але цього можна досягти лише за умови, що природну лютість урівноважує лагідність. Для Платона це вкрай серйозна проблема, бо «жорстокий характер є цілковитою протилежністю до лагідної натури». Його промовець, Сократ, повідомляє про свою розгубленість, поки знову не згадує про собаку. «Породисті собаки за своєю природою дуже лагідні до друзів і знайомих і зовсім не такі до чужинців», — каже він. І це, таким чином, доводить, «що вдача, якою ми намагаємось наділити наших охоронців, не суперечить їхній природі». Отже, мету виховання панівної раси визначено і показано,

що її можна досягти. Такий висновок зроблено з аналізу умов, необхідних для підтримання стабільності держави.

Платонova освітня мета абсолютно та сама. Це чисто політична мета стабілізації держави шляхом змішування жорстоких і лагідних елементів характеру правителів. Платон співвідносить дві дисципліни, яким вчили дітей грецького вищого класу, — гімнастику і музику (остання в широкому значенні слова, сюди включали й вивчення літератури), з двома рисами характеру: жорстокістю і лагідністю. «Хіба ти не помічав, запитує Платон³⁶, — як на вдачу впливає опанування тільки гімнастикою без навчання мусичного мистецтва, і навпаки?.. Заняття виключно гімнастичними вправами робить людину жорстокішою, ніж їй належить бути, тоді як аналогічне надмірне захоплення робить її вкрай м'якою... Але ми твердимо, що наші охоронці повинні сполучати обидві риси... Ось чому я кажу, що, певно, якийсь бог подарував людині ці два мистецтва: мусичне і гімнастичне, завдання яких не стільки слугувати відповідно душі та тілу, як правильно настроювати дві головні струни», тобто приводити в гармонію ці дві складові душі — лагідність і жорстокість. «Ось такі основні принципи нашої системи освіти і виховання», — завершує Платон свій аналіз.

Попри той факт, що Платон ототожнює лагідну складову частину душі з її схильністю до філософії, і попри той факт, що філософії буде відведено головну роль в останніх розділах «Держави», він зовсім не схиляється на користь лагідної складової душі чи мусичної, тобто літературної освіти. Безсторонність у врівноваженні цих двох елементів тим паче дивовижна, бо веде його до накладання найсуворіших обмежень на літературну освіту, порівняно з тією, що була звичайною за часів Платона в Афінах. Це, звісно, лише частка його загальної схильності віддавати перевагу спартанським звичаям перед афінськими. (Кріт, ще один його зразок, був навіть більш антимусичним, ніж Спарта³⁷.) Платонові політичні принципи літературної освіти ґрунтуються на простому порівнянні. Він бачив, що в Спарті до людського стада ставилися лише трохи жорстокіше; а це ознака чи навіть визнання почуття слабості³⁸, а отже, ознака початку виродження панівного класу. Афіни, з іншого боку, були в цілому занадто поблажливі й розслаблені у своїх стосунках з рабами. Платон подає це як доказ того, що в Спарті забагато уваги віддається гімнастиці, а в Афі-

нав, тісно ж, — мусичному мистецтву. Така проста оцінка надає йому можливість відновити те, що на його гадку мало бути справжньою мірою чи істинним сплавом цих двох елементів освіти у найкращій державі, а також закласти принципи його освітньої політики. На погляд афінян, це набагато гіше, як вимога до задушення всієї літературної освіти шляхом суворого додержання спартанського прикладу, тобто жорсткого контролю з боку держави за всіма літературними справами. Не лише поезія, а й музика у звичайному її розумінні, повинна підлягати неvbлаганній цензурі, і обидві повинні бути присвячені винятково зміцненню стабільності держави, сприяючи кращому усвідомленню молоддю класової дисципліни⁴⁰, а відтак — більшій готовності слугувати класовим інтересам. Платон навіть забуває про завдання мусичного мистецтва — пом'якшувати вдачу молодих, і вимагає такої музики, яка робила б їх хоробрішими, тобто лютішими. (Зважаючи на те, що Платон був афінянином, його аргументація щодо власне мусичного мистецтва здається мені майже неймовірною через свою поверхову нетерпимість, надто у порівнянні з більш обізнаними сучасними критиками⁴¹. Але й досі багато музикантів підтримують його, можливо тому, що над ними тяжіє його висока думка про важливість музики, тобто про її політичну ролу. Те саме стосується і педагогів-теоретиків, і, навіть більшою мірою, філософів, оскільки Платон твердить, що саме вони мають правити; це твердження ми розглянемо в розділі 8.)

Політичний принцип, що визначає виховання душі, а саме збереження стабільності держави, визначає також тілесне виховання. Мета точнісінько така, як у Спарті. Тоді як афінського громадянина виховували різнобічно, Платон вимагає, щоб із правлячого класу плекали професійних воїнів, готових вдарити як на зовнішнього, так і на внутрішнього ворога. Нам двічі кажуть, що дітей обох статей слід садовити на коней і показувати їм справжню війну; а якщо це можна зробити не наражаючи їх на небезпеку, то дітей треба завести в гущавину битви і дати скуштувати вороги — як це роблять з молодими хортами»⁴². Слова сучасного автора про тоталітарне виховання як про «напружену й безперервну форму мобілізації» чудово вписуються в Платонову систему освіти.

Ось такий короткий опис Платонової теорії найкращої чи

найстародавнішої держави-міста, що обходиться з людським бидлом точно так, як мудрий, але суворий пастух дбає за своїми вівцями; не надто жорстоко, але з належним презирством... Цей опис, якщо брати до уваги аналіз спартанських суспільних інститутів і умов їхньої стабільності та нестабільності, а також спроба реконструювати більш жорсткі і примітивні форми племінного життя, є справді чудовим. (У цьому розділі йдеться лише про описовий аспект. Етичний аспект буде розглянуто згодом.) Я вважаю, що більшість Платонових робіт, котрі звичайно розглядають як чисто міфологічні чи утопічні міркування, можна в такий спосіб трактувати як соціологічний опис і аналіз. Поглянувши, приміром, на його міф про переможні войовничі ватаги, які підкорили осідле населення, мусимо визнати, що з точки зору дескрептивної соціології він був найбільш вдалим. Справді, його можна було б навіть назвати передчуттям цікавої (хоч, можливо, занадто широкої) сучасної теорії походження держави, згідно з якою централізована й організована політична влада в основному виникає через таке завоювання⁴³. У Платонових творах можна знайти більше подібних описів, ніж ми зараз здатні розглянути.

V

Отож, підсумуємо. У спробі зрозуміти й трактувати знаний із власного досвіду плінний суспільний світ, Платон прийшов до розробки дуже детальної систематичної історичистської соціології. Він вважав існуючі держави тлінними копіями незмінної «форми» чи «ідеї». Платон намагався реконструювати «форму» чи «ідею» держави або хоч описати суспільство, яке б найбільше нагадувало її. Нарівні зі стародавніми традиціями він використовував для своєї реконструкції наслідки аналізу суспільних інститутів Спарти та Криту — найстародавніших форм суспільного життя, що можна було знайти в Греції, в яких він розпізнав законсервовані форми ще древніших племінних суспільств. Але для того, щоб правильно використати цей матеріал, йому був потрібен принцип для розмежування добрих чи початкових, чи древніх рис існуючих інститутів і їхніх ознак розпаду. Такий принцип Платон знайшов у законі політичних революцій, відповідно до якого розбрат

у панівному класі, а також його заклопотаність економічними питаннями є причиною всіх суспільних перемін. Отже, його найкращу державу слід було реконструювати в такий спосіб, щоб знищити усі бацили та елементи розбрату і розпаду настільки рішуче, наскільки це можливо. Іншими словами, її слід було вибудувати із Спартанської держави, беручи до уваги умови, необхідні для незламної єдності панівного класу, гарантованої його економічною помірністю, вихованням та освітою.

Пояснюючи існуючі суспільства як тлінні копії ідеальної держави, Платон підкріпив сируваті Гесіодові погляди на людську історію одразу і теоретичним обґрунтуванням, і багатством практичного застосування. Він розробив на диво реалістичну історичистську теорію, що відкрила причину суспільних перемін у Гераклітовому роз'єднанні, а також у класовій боротьбі, в якій він розпізнав рушійну і водночас руйнівну силу історії. Він застосовував ці історичистські принципи до історії занепаду і падіння давньогрецьких міст-держав, і зокрема до критики демократії, що її він змальовував як зніжену і дегенеративну. А ми можемо додати, що пізніше, в «Законах»⁴⁴, він застосовував її також і до історії занепаду і падіння Перської імперії, започаткувавши таким чином довгу низку праць з історії занепаду і падіння імперій і цивілізацій. (Горезвісна праця О. Шпенглера «Занепад Заходу», можливо, є найгіршою, але не останньою з цієї низки⁴⁵.) Все це, на мою думку, можна розглядати як спробу, до речі дуже вражаючу, дати логічне пояснення його враженням від руйнування племінного суспільства; досвіду тотожному переживанням, які змусили Геракліта висунути найпершу теорію мінливості.

Але наш аналіз Платонові дескриптивної соціології ще не повний. Його розповідям про занепад і падіння, а відтак майже всім його пізнішим творам притаманні принаймні дві характерні риси, яких ми досі не торкалися. Він уявляє ці занепадаючі суспільства чимось на зразок організму, а занепад уподібнює процесу тотожному старінню. Платон вважав, що занепад заслужено, в тому розумінні, що моральний розпад, занепад і падіння душі йде пліч-о-пліч із загніванням тіла суспільства. Усе це відіграє важливу роль у Платоновій теорії найпершої переміни — в історії Числа і Падіння людини. Цю теорію та її зв'язок з доктриною «форм» чи «ідей» ми розглянемо в наступному розділі.

Розділ 5. ПРИРОДА І КОНВЕНЦІЯ

Платон був не першим, хто підходив до соціальних явищ у дусі наукового дослідження. Народження суспільство-знавства сягає щонайменше покоління Протагора, першого з видатних мислителів, які називали себе «софістами». Воно відзначене усвідомленням потреби в розмежуванні двох різних середовищ, в яких живе людина, — її природного оточення та її соціального середовища. Цю різницю важко встановити й збагнути, про що свідчить той факт, що ми ще й досі не зовсім чітко уявляємо її собі. До цього питання багато разів поверталися від часів Протагора. Більшість із нас, схоже, схильна сприймати особливості соціального середовища, наче вони «природні».

Це одна з характерних рис магічного світогляду примітивного племінного чи «закритого» суспільства, згідно з яким воно живе у зачарованому колі¹ незмінних табу, законів і звичаїв, що, очевидно, є такими ж невідворотними, як і схід сонця чи зміна пір року, чи подібні явні регулярні зміни в природі. І лише після справжнього розпаду може виникнути теоретичне розуміння різниці між «природою» і «суспільством».

I

Аналіз цього розвитку вимагає, по-моєму, чіткого усвідомлення однієї важливої різниці. Це різниця між (а) *природними законами*, чи законами природи, такими як закони, що описують рух Сонця, Місяця і планет, зміну пір року тощо, або закон тяжіння чи, скажімо, закони термодинаміки, і, з іншого боку, (б) *нормативними законами*, чи нормами, або заборонами і заповідями, тобто такими правилами, що забороняють чи вимагають певних способів дії; як приклад, можна навести Десять заповідей, або правові норми, що регламентують процедуру обрання членів парламенту, або закони, які складають Афінську конституцію.

Оскільки обговоренню цих питань часто шкодить тенденція до затьмарення такої різниці, варто, мабуть, сказати про неї ще кілька слів. Закон у значенні (а) — природний закон — описує жорстку, незмінну регулярність, яка або притаманна природі (якщо закон відповідає дійсності), або не існує (в разі його хибності). Якщо нам не відомо,

правильний це чи помилковий закон природи, і ми бажаємо повернути увагу до цієї нашої непевності, то часто називаємо такий закон «гіпотезою». Закони природи незмінні, і тут немає винятків. Бо якщо ми переконуємося, що якесь явище суперечить такому закону, то не називаємо його винятком чи зміною закону, але радше схильні вважати, що нашу гіпотезу спростовано, оскільки виявилось, що гадана жорстка регулярність розсипалася, або, інакше кажучи, що запропонований закон природи був не справжнім законом природи, а хибним твердженням. А що закони природи незмінні, то їх не можна ані порушити, ані провести в життя. Вони не підвладні людині, хоча ми й можемо використовувати їх з технічною метою, і можемо завдавати собі клопоту через незнання чи нехтування ними.

Зовсім інша картина буде, якщо ми звернемося до законів типу (б), тобто до нормативних законів. Нормативний закон, чи то у формі юридичного декрету, або ж моральної заповіді, може бути запроваджений в життя людиною. Він також може змінюватися. Його, очевидно, можна охарактеризувати як добрий чи поганий, правильний чи помилковий, прийнятний чи неприйнятний; але тільки у метафоричному значенні слова його можна назвати «істинним» чи «хибним», оскільки він не описує факт, а визначає напрямки нашої поведінки. Якщо в ньому є якийсь зміст чи значення, то його можна порушити; а якщо його не можна порушити, тоді такий закон є поверхневим і не має значення. «Не витратити грошей більше, ніж маєш» — це істотний нормативний закон; він може мати значення як моральна чи юридична норма і тим більше необхідний, що його часто порушують. «Не бери з гаманця грошей більше, ніж там є» — таке формулювання теж можна було б назвати нормативним законом, але ніхто не буде розглядати його як істотну складову моральної чи юридичної системи, оскільки його неможливо порушити. Якщо істотного нормативного закону дотримують, то лише завдяки контролю з боку людини, завдяки людським вчинкам і рішенням. Як правило, цьому послуговують рішення запровадити санкції — покарати чи ізолювати тих, хто порушує закон.

Я згоден з численними мислителями, а надто з багатьма соціологами, що відмінність між законами в розумінні (а), тобто твердженнями, що описують закономірності у природі, і законами в розумінні (б), тобто такими нормами, як

заборони чи заповіді, є основоположною, і що ці два різновиди закону мають спільну лише назву. Але такий погляд в жодному разі не є загальноприйнятим; навпаки, багато науковців вважають, що ці норми — заборони і заповіді — є природними в тому розумінні, що вони встановлені у відповідності до природних законів у значенні (а). Вони твердять, приміром, що певні юридичні норми відповідають людській природі, а відтак психологічним природним законам у значенні (а), тоді як інші юридичні норми можуть суперечити людській натурі; далі вони додають, що ті норми, відповідність яких людській натурі можна довести, по суті, мало чим відрізняються від природних законів у значенні (а). Інші твердять, що природні закони у значенні (а) насправді є дуже подібними до нормативних законів, оскільки їх закладено волею чи рішенням Творця всесвіту — погляд, який, безперечно, лежить поза межами використання первісного нормативного слова «закон» стосовно законів типу (а). Можливо, варто проаналізувати всі ці погляди. Але для того, щоб розглядати їх, насамперед слід розмежувати закони у значенні (а) і закони у значенні (б), щоб не вносити плутанину недосконалою термінологією. Отже, ми будемо вживати термін «природні закони» виключно для законів типу (а), і відмовимося застосовувати цей термін до будь-яких норм, що претендують, в тому чи іншому сенсі, на назву «природних». Плутанина зовсім не обов'язкова, оскільки ми можемо з легкістю говорити про «природні права та обов'язки» чи про «природні норми», коли захочемо наголосити на «природному» характері законів типу (б).

II

На мою думку, для розуміння Платонові соціології необхідно розглянути, як могла розвиватися відмінність між природними і нормативними законами. Спочатку я проаналізую те, що, певно, було відправною точкою і останнім ступенем розвитку, а вже потім перейду до розгляду тих трьох проміжних стадій, що всі відіграють свою роль у Платоновій теорії. Відправну точку можна сформулювати як *наївний монізм*. Його, мабуть, можна вважати характерною ознакою «закритого суспільства». Остання стадія, я називаю її *критичним дуалізмом* (або критичним конвен-

ціоналізмом), є характерною для «відкритого суспільства». Та обставина, що є ще багато людей, котрі намагаються уникнути цієї стадії, може послужити ознакою того, що ми досі перебуваємо на етапі переходу від закритого суспільства до відкритого. (Сказане порівняйте з викладом у розділі 10.)

Відправна точка, яку я назвав «наївним монізмом», — це стадія, коли ще не зроблено розмежування між природними і нормативними законами. Людина вчиться пристосовуватися до свого оточення на власному неприємному досвіді. Немає ніякої різниці між покаранням, яке накладають інші люди, при порушенні нормативного табу, і прикрим досвідом від навколишнього середовища. Всередині цієї стадії ми далі помічаємо дві ймовірності. Одну можна назвати *наївним натуралізмом*. На цьому етапі усталені правила, природні чи умовні, видаються нездатними до будь-якої зміни. Втім, на мою думку, така стадія — це лише абстрактна ймовірність, що ніколи не була реалізованою. Більш важливою є стадія, яку можна назвати *наївним конвенціоналізмом*, — стадія, на якій природні та нормативні правила сприймаються як вираз волі людино-подібних богів чи демонів або як такі, що залежать від неї. Таким чином, повторюваність пір року, чи особливості руху Сонця, Місяця і планет, можна тлумачити як корення «законам» чи «волевиявленню», чи «рішенням», які «правлять небом і землею» і які було закладено і «проголошено богом-творцем на початку»². Зрозуміло, що той, хто мислить у такий спосіб, може вірити, що в разі якихось виключних обставин можна змінити навіть природні закони; що за допомогою магії людина подеколи здатна впливати на них; і що природні закономірності підтримуються каральними заходами так, начебто вони нормативні. Цю думку вдало ілюструє Гераклітів вислів: «Сонце не переступить межу своєї стежі, інакше богині Долі, служниці Справедливості знатимуть, як знайти його».

Знесилення магійного трибалізму тісно пов'язане з усвідомленням того, що в різних племен різні табу, які загрожували і насаджували люди, і котрі можна безкарно порушити, якщо тільки вдасться уникнути покарання, покладеного на порушника одноплемінниками. Це усвідомлення прищвиджується, коли помічають, що закони змінюються і створюються людьми-законодавцями. Я маю на

увазі не лише таких законодавців, як Солон, а й закони, що створював і запроваджував простий люд демократичних міст. Такий досвід може призвести до свідомої диференціації запроваджених людиною нормативних законів і природних закономірностей, що перебувають поза її владою. Якщо ця диференціація цілком зрозуміла, то можна досягнуте становище назвати *критичним дуалізмом* або *критичним конвенціоналізмом*. У розвитку грецької філософії такий дуалізм обставин та норм виявляється у суперечності природи й умовності³.

Попри той факт, що така точка зору віднайдена дуже давно софістом Протагором, старшим сучасником Сократа, вона й досі лишається такою малозрозумілою, що, певно, доцільно пояснити її трохи детальніше. По-перше, ми не повинні думати, ніби критичний дуалізм містить в собі теорію історичного походження норм. Він не має нічого спільного з очевидно необґрунтованим історичним твердженням про те, що із самого початку норми свідомо були створені чи запроваджені людиною, а не відкриті як такі, що просто завжди існували (коли людина спромоглася на такі відкриття). А отже, критичний дуалізм не має нічого спільного з твердженням про те, що норми створила людина, а не Бог, і не недооцінює важливість нормативних законів. Тим менше спільного він має з твердженням про те, що норми, оскільки вони конвенційні, тобто створені людиною, є «суто довільними». Критичний дуалізм твердить, що норми і нормативні закони *можуть* бути створені і змінювані людиною, або, точніше кажучи, рішенням чи згодою дотримувати їх або змінити їх, а отже, людина морально відповідає за них; можливо, не за норми, які вона виявила у суспільстві, коли вперше почала замислюватися над ними, а за норми, які схильна терпіти, оскільки виявляється, що вона в змозі зробити щось для їхньої зміни. Норми є рукотворними у тому розумінні, що нам немає кого звинувачувати за них, окрім самих себе — ані природу, ані Бога. Ми самі повинні вдосконалювати їх, наскільки це можливо, якщо виявиться, що вони викликають заперечення. Останнє зауваження означає, що описуючи норми як умовні, я не хотів створити враження, начебто вони обов'язково повинні бути довільними, або що один набір нормативних законів буде діяти не гірше за інший. Говорячи, що деякі системи законів можна вдоско-

налити, що деякі закони можуть бути кращими за інші, я радше мав на думці, що ми не можемо порівнювати чинні нормативні закони (або суспільні інститути) з певними стандартними нормами, які, на нашу думку, варті того, щоб їх реалізували. Але навіть ці стандарти створюються нами в тому розумінні, що наше рішення на їхню користь — це наше власне рішення, і тільки ми несемо відповідальність за їхню ухвалу. Стандарти не слід шукати в природі. Природа складається з фактів та закономірностей, і сама по собі не є ні моральною, ні аморальною. Це ми застосовуємо наші стандарти до природи, і в такий спосіб запроваджуємо мораль у світ природи⁴, попри той факт, що самі є часткою цього світу. Нас створила природа, і створюючи, наділила владою змінювати світ, передбачати і планувати майбутнє, ухвалювати далекосяжні рішення, за які ми несемо моральну відповідальність. Таки відповідальність, бо рішення потрапляють у світ природи тільки з нами.

III

Для розуміння цього підходу важливо збагнути, що рішення не можуть ґрунтуватися на обставинах (чи на викладі обставин), хоч і стосуються їх. Наприклад, рішення про опір рабству не залежить від того факту, що всі люди народилися вільними і рівними і що жодна людина не була народженою в кайданах. Бо навіть якщо всі й були народжені вільними, то дехто може захотіти закувати інших у кайдани; він може навіть вірити, що повинен це зробити. І навзворот, навіть якби люди народжувалися в кайданах, багато хто з нас міг би вимагати звільнити їх від ланцюгів. Або, щоб викласти цю проблему точніше, якщо ми будемо розглядати обставину як змінювану — хоча б такий факт, що багато людей страждають від хвороб, — тоді ми завжди можемо обрати багато різних позицій щодо цієї обставини: конкретніше, ми можемо вирішити спробувати змінити її; або можемо вирішити чинити опір будь-яким таким спробам; або можемо вирішити взагалі нічого не робити.

Всі моральні рішення стосуються, таким чином, того чи іншого певного факту, зокрема певної обставини суспільного життя, а всі (змінювані) факти суспільного життя можуть спричинити до появи різних рішень. А отже,

рішення не можуть ґрунтуватися на фактах або на описі фактів.

Але вони не можуть також ґрунтуватися й на іншому класі фактів. Я маю на гадці ті природні закономірності, які ми описуємо за допомогою природних законів. Абсолютно справедливо, що наші рішення повинні бути сумісними із природними законами (з людською фізіологією та психологією включно), якщо ми хочемо, щоб вони були коли-небудь здійснені, бо, якщо вони суперечитимуть таким законам, то їх просто неможливо виконати. Рішення про те, що всі повинні працювати напруженіше, а їсти менше, приміром, бувають нездійсненними за певною межею з огляду на фізіологічні причини, тобто тому, що за певною межею воно стає несумісним із певними природними законами фізіології. Подібно, рішення, що всі повинні працювати менше, а їсти більше, також не можна виконати за певною межею з різних причин, серед яких природні закони економіки. (Як ми побачимо нижче, в параграфі IV цього розділу, в суспільних науках також є природні закони; назвемо їх «соціологічними законами».)

Отже, окремі рішення можна відкинути як нездійсненні, оскільки вони суперечать певним природним законам (або «незмінюваним обставинам»). Але це, звісно, не означає, що будь-яке рішення буде логічним продовженням цих «незмінюваних обставин». Скоріше, ситуація буде така. Беручи до уваги будь-яку обставину, байдуже, змінювану чи незмінювану, ми можемо приймати різноманітні рішення — як-от: змінити її; завадити тим, хто хоче змінити її; не втручатися тощо. Але якщо обставина, яку ми розглядаємо, є незмінюваною — чи то через те, що переміна неможлива з огляду на існуючі в природі закони, чи через те, що переміна з якоїсь іншої причини є дуже важкою для тих, хто бажає змінити обставину, — то будь-яке рішення змінити її буде просто нездійсненим; по суті, будь-яке рішення щодо такої обстави́ни буде безглуздом і не матиме сенсу.

Критичний дуалізм, таким чином, наголошує на неможливості зведення рішень чи норм до обставин; а отже, його можна сформулювати як *дуалізм обставин і рішень*.

Але такий дуалізм, певно, буде незахищеним від критики. Можна закинути, що рішення *це і є* обставини. Якщо ми вирішуємо запровадити певну норму, то прийняття цього рішення вже, власне, і є психологічною чи соціологічною

обставиною, і було б нерозумно заявляти, що немає нічого спільного між цими та іншими обставинами. Оскільки не підлягає сумніву, що наші рішення щодо норм, тобто норми, які ми приймаємо, очевидно залежать від певних психологічних обставин, таких як вплив нашого виховання, то, мабуть, абсурдно твердити про дуалізм обставин і рішень або говорити, що рішення не можна ґрунтувати на обставинах. На таке заперечення можна відповісти, що ми здатні говорити про «рішення» у двох різних розуміннях. Можна говорити про певне рішення, яке було подано на розгляд чи взяте до уваги, ухвалене чи досягнуте; або, зворотно, можна говорити про дію за значенням «рішати» і називати її «рішенням». Лише в другому значенні ми можемо сформулювати рішення як обставину. Ситуація аналогічна з великим числом інших виразів. З одного боку, ми можемо говорити про певну ухвалу, яку було подано на розгляд якоїсь ради, а з іншого, дія ради з прийняття її може бути названа ухвалою ради. Так само ми говоримо про вибір, що стоїть перед нами, а ще про дію вибору, яку теж можна назвати «вибором». Подібна невизначеність добре відома тим, хто стикався з описовими формулюваннями. Розглянемо речення: «Наполеон помер на Св. Єлені». Буде доцільним відмежувати це речення від того факту, який воно описує і який ми можемо назвати первинним фактом, а саме той факт, що Наполеон помер на острові Св. Єлени. Отже історик, скажімо пан А, пишучи біографію Наполеона, може навести це твердження. Зробивши так, він описує те, що ми називаємо первинним фактом. Але є також і вторинний факт, який докорінно відрізняється від первинного, а саме той факт, що він зробив це твердження. Тоді інший історик, пан Б, пишучи біографію пана А, може описати цей вторинний факт, сказавши: «Пан А повідомив, що Наполеон помер на Св. Єлені». Цей вторинний факт, описаний у такий спосіб, сам по собі виявляється описом. Але це опис в іншому розумінні слова, яке слід відрізнити від того, в якому ми назвали описом твердження «Наполеон помер на Св. Єлені». Створення опису чи твердження є соціологічним чи психологічним фактом. Але створений опис слід відрізнити від того факту, що його було створено. Його навіть не можна вивести з цього факту; бо це означатиме, що ми здатні обґрунтовано висувати: «Наполеон помер на Св. Єлені», з «Пан А повідомив, що

Наполеон помер на Св. Єлені», хоча цілком зрозуміло, що так робити не можна.

У сфері рішень ситуація аналогічна. Вироблення рішення, прийняття норми чи стандарту є обставиною. Але норма чи стандарт, що були прийняті, не є обставиною. Те, що більшість людей погоджуються з нормою «Не вкради», є соціологічною обставиною. Але сама норма «Не вкради» не є обставиною і не може бути виведеною з речень, які описують факти. Це буде краще видно, коли ми згадаємо, що можливі різні варіанти, навіть протилежні, рішень щодо певного факту. Приміром, перед обличчям тієї соціологічної обставини, що більшість людей сприймає норму «Не вкради», все-таки є вибір приймати цю норму чи опиратися її прийняттю; можна заохочувати тих, хто приймає норму, або відраджувати їх, вмовляючи прийняти іншу норму. Підсумовуючи сказане, *не можна вивести речення, що формулює норму, чи рішення, чи, скажімо, пропозицію щодо політики з речення, яке викладає обставину; це лише ще один спосіб сказати, що неможливо вивести норми, чи рішення, чи пропозиції з фактів*⁵.

Твердження про те, що норми є рукотворними (рукотворними не в значенні того, що їх свідомо спланували, а в тому розумінні, що люди здатні судити про них і змінювати їх, — тобто в розумінні, що відповідальність за них цілком лежить на нас), часто сприймають хибно. Майже всі непорозуміння можна вивести з одного основоположного помилкового уявлення, а саме, віри в те, що «умовність» означає «довільність», що, коли ми вільні обирати ту систему норм, яка нам до вподоби, тоді одна система нічим не гірша за іншу. Звісно, слід визнати, що той погляд, наче норми є умовними чи штучними, свідчить про наявність певного елемента випадковості, тобто про те, що можуть існувати різні системи норм, між якими не буде великої різниці (обставина, на якій доречно наголошував Протагор). Але штучність у жодному разі не має на увазі цілковиту безпідставність. Математичні числення, приміром, симфонії чи п'єси є вкрай штучними, але з цього не випливає, що одне числення, чи симфонія, чи п'єса нітрохи не відрізняється від інших. Людина створила нові світи — мови, музики, поезії, науки; але найважливішим є світ моральних имог, рівності, свободи, допомоги слабкому⁶. Порівнюючи юральну сферу із сферою музики чи математики, я не хочу

сказати, що ці подібності сягають так далеко. А якщо точніше, то існує велика різниця між моральними рішеннями і рішеннями в мистецтві. Від багатьох моральних рішень залежать життя і смерть інших людей. Рішення в мистецькій сфері є набагато менш нагальними і важливими. Отож, було б зовсім неправильно твердити, що людина вирішує на користь чи проти рабства так само, як вона може вирішувати на користь чи проти якогось твору музики чи літератури, або, що моральні рішення — то справа суто смакова. Це також і не рішення про те, як зробити світ прекраснішим, чи про якісь інші такі вдосконалення, це рішення набагато більшої ваги. (Про все це див. також розділ 9). Наше порівняння має на меті лише показати, що погляд, згідно з яким моральні рішення залишаються за нами, не означає, що ці рішення абсолютно безпідставні.

Думка про те, що норми є рукотворними, як не дивно, також заперечується тими, хто вбачає в такому підході напад на релігію. Звісно, слід визнати, що такий погляд є нападом на деякі форми релігії, а саме, на релігію сліпого корення, на чаклунство і табуїзм. Але, на мою думку, він аж ніяк не протистоїть релігії, побудованій на ідеї особистої відповідальності та свободи совісті. Звичайно ж, я маю на увазі, зокрема, християнство, принаймні у тому вигляді, як його трактують в демократичних країнах; те християнство, яке всупереч усьому табуїзму проповідує: «Ви чули, що вони говорили в давні часи... Але я кажу вам...», яке в кожному випадку протиставить голос совісті чисто формальному послуху і дотриманню закону.

Я не можу погодитись, що вважати етичні закони рукотворними у такому розумінні несумісно з релігійним поглядом, згідно з яким вони заповідані нам Богом. Історично вся етика, безперечно, почалася з релігії, але я на часі не розглядаю історичні питання. Я не питаю, хто був першим законодавцем у моральній сфері. Я лише наполягаю на тому, що ми і тільки ми відповідаємо за прийняття чи відкидання певних пропонованих моральних законів; саме ми повинні розрізняти справжніх і фальшивих пророків. Нам твердили, що всі норми були даровані Богом. Якщо сприйняти «християнську» етику рівності, терпимості і свободи совісті лише через те, що вона заповідана Богом, то ми будуватимемо на хисткому підмурку, бо дуже вже часто нам твердили, що нерівність — це від Бога, і що ми не

повинні терпіти невіри. Якщо ж, однак, ви сприймете християнську мораль не тому, що вам так звелили, а через свої переконання, що таке рішення правильне, тоді це рішення цілковито ваше. Мою наполегливість у тому, що ми приймаємо рішення і несемо відповідальність за них, не слід сприймати так, наче ми не можемо чи не повинні звертатися по допомогу до віри, не надихатися традиціями чи великими прикладами. Тут також не ведеться про те, що ухвалення моральних рішень — це лише «природний» процес, тобто з ряду фізико-хімічних процесів. Справді, Протагор, перший критичний дуаліст, повчав, що природа не знає норм і завдячує людині запровадженням норм, які є найістотнішим людським здобутком. Він, отже, стверджує, що «інститути й угоди були тим, що підняло людину над дикістю», за висловом Барнета⁷. Та попри його настійливість у тому, що людина створює норми, що людина є мірилом усіх речей, він вважав, що людина здатна запровадити норми лише з надприродною допомогою. Він учив, що норми на початковий або природний стан речей накладає людина, але за допомогою Зевса. На Зевсове прохання Гермес наділяє людину розумінням справедливості й честі і розподіляє цей дар між людьми порівну. Той спосіб, у який цей перший постулат критичного дуалізму створює простір для релігійного тлумачення нашого почуття відповідальності, демонструє, що критичний дуалізм майже не протистоїть релігійному підходу. Подібний підхід можна виявити, як мені здається, в історичних творах Сократа (див. розділ 10), котрий відчував себе зобов'язаним своєю совістю, так само як і релігійним віруванням, піддавати сумніву будь-яку владу і котрий дошукувався норм, у справедливості яких він міг би вірити. Вчення про автономність моралі не залежить від проблеми релігії, але сумісне з нею чи, можливо, навіть необхідне для будь-якої релігії, що поважає індивідуальну свідомість.

IV

Отже, годі про дуалізм обставин і рішень чи про доктрину автономії етики, вперше підтриману Протагором і Сократом⁸. По-моєму, дуалізм у край необхідний для розсудливо-го усвідомлення нашого соціального оточення. Та, звісно, це не означає, що всі «соціальні закони», тобто всі правила

нашого суспільного життя, є нормативними і запровадженими людиною. Навпаки, існують також важливі природні закони суспільного життя. На мою думку, до них якнайкраще пасує термін *соціологічні закони*. Саме той факт, що в суспільному житті ми стикаємося з обома різновидами законів, природними та нормативними, робить таким важливим уміння чітко розрізняти їх.

Говорячи про соціологічні закони чи природні закони суспільного життя, я думав не про мимі закони еволюції, що цікавлять істористів, на кшталт Платона, хоча, коли б існували якісь такі закономірності історичного розвитку, то їхні формулювання напевно потрапляли б до категорії соціологічних законів. Я також не дуже замислювався над законами «людської натури», тобто над психологічними та соціо-психологічними закономірностями людської поведінки. Я радше мав на гадці закони, сформульовані в сучасних економічних теоріях, як-от у теорії міжнародної торгівлі чи теорії торгового циклу. Ці та інші важливі соціологічні закони пов'язані з діяльністю *суспільних інститутів* (див. розділи 3, 9). Вони відіграють важливу роль у нашому суспільному житті, схожу на ту роль, яку відіграє в механіці, скажімо, принцип важеля. Бо інститути, як і важелі, потрібні, якщо ми бажаємо зробити щось, для чого наші м'язи є заслабкими. Як і механізми, інститути примножують нашу здатність творити добро чи зло. Як і механізми, вони потребують розумного нагляду з боку того, хто розуміється на принципах їхньої дії і, насамперед, на їхньому призначенні, оскільки ми не можемо зробити так, щоб вони діяли зовсім автоматично. До того ж, їхня будова вимагає певних знань соціальних закономірностей, що накладають обмеження на те, чого можна досягти за допомогою інститутів⁹. (Ці обмеження в дечому тотожні, наприклад, законам збереження енергії, які твердять, що ми не можемо побудувати вічний двигун.) Але, по суті, інститути завжди створюються шляхом вимушеного додержання певних норм, розроблених з певною метою. Надто це стосується інститутів, створених свідомо; але навіть ті — переважна більшість — що виникають унаслідок неспланованих людських дій (див. розділ 14), є непрямими результатами дій, які служать тій чи іншій меті; а їхнє функціонування значною мірою залежить від додержання норм. (Навіть механізми створюються, так би мовити, не лише

з металу, а шляхом сполучення металу з нормами, тобто шляхом перетворення фізичних речей, але відповідно до певних нормативних правил, а саме плану чи проекту.) В інститутах нормативні і соціологічні, тобто природні, закони тісно переплетені, а тому неможливо збагнути функціонування інститутів, не усвідомлюючи різниці між цими двома різновидами законів. (Мої зауваження мають на меті радше порушити певні проблеми, ніж пропонувати їхні розв'язання.) Конкретніше, згадана аналогія між інститутами і машинами не повинна тлумачитися, як висунення теорії про те, що інститути це машини, в якомусь суттєвому розумінні. Звісно, вони не машини. І хоча пропонується тут теза твердить, що ми можемо одержати корисні та цікаві наслідки, якщо запитасмо себе, чи служить даний інститут якійсь меті та яким цілям він може служити, вона не твердить, що кожен інститут служить певній визначеній меті — своїй головній меті.

V

Як вказувалося раніше, існує багато проміжних етапів у розвитку від наївного чи магічного монізму до критичного дуалізму, який характеризується чітким усвідомленням різниці між нормами і природними законами. Більшість цих проміжних позицій виникає внаслідок помилкового уявлення: якщо норма є конвенційною чи штучною, то вона обов'язково повинна бути абсолютно довільною. Щоб зрозуміти Платонову точку зору, яка сполучає елементи всіх їх, необхідно розглянути три найважливіші проміжні позиції. А саме: (1) біологічний натуралізм; (2) етичний чи юридичний позитивізм і (3) психологічний або спіритуалістичний натуралізм. Цікаво, що кожна з цих позицій використовувалася для обстоювання радикально протилежних етичних поглядів, а надто для захисту обоження влади і для захисту прав слабких.

1) Біологічний натуралізм, або точніше, біологічна форма етичного натуралізму, — це теорія, яка попри той факт, що моральні закони, як і державні закони, довільні, твердить, ніби є певні вічні незмінні закони природи, з яких можна вивести такі норми. Особливості харчування, тобто кількість страв і характер споживаної їжі, — ось приклад довільності умовностей, який можуть заперечувати біологічні

натуралісти; втім, безперечно, в цій сфері є певні природні закони. Взяти хоча б такий приклад: людина помре, якщо недоїдатиме або переїдатиме. Отже, здається, що як зовнішня оболонка приховує сутність, так і за нашими довільними умовностями криються певні незмінні природні закони, і зокрема закони біології.

Біологічний натуралізм використовували не тільки для захисту егалітаризму, а й для відстоювання антиегалітарної доктрини права дужчого. Одним із перших, хто висунув цю форму натуралізму, був поет Піндар, який використав її на підтримку теорії, згідно з якою правити має сильний. Він заявляв ¹⁰, що є закон, загальний для всієї природи, за яким сильний чинить із слабшим, як йому заманеться. Отож, закони, що захищають слабого, не просто є довільними, а й штучно спотворюють природний закон, за яким сильний має бути вільним, а слабкий його рабом. Платон багато уваги приділив розгляду цієї думки — її піддано критиці в «Горгії», діалозі, написаному ще під значним Сократовим впливом, в «Державі» він вкладає її у вуста Фрасимаха і ототожнює з етичним індивідуалізмом (див. наступний розділ), у «Законах» Платон вже не так категорично заперечує Піндарові погляди, але й далі протиставляє праву сильного правління наймудріших, що, за його словами, є кращим принципом і так само відповідає природі (див. цитату далі в цьому розділі).

Першим висунув гуманітарну чи егалітарну версію біологічного натуралізму софіст Антифонт. Йому ми також завдячуємо ототожненням природи з правдою, а також умовності — з думкою (чи «ілюзорною думкою» ¹¹). Антифонт — радикальний натураліст. Він вірить, що більшість норм не просто безпідставні, а й прямо суперечать природі. Норми, каже він, запроваджуються іззовні, тоді як природні правила невідворотні. Було б помилково, ба навіть небезпечно ламати запроваджені людьми норми, якщо завдану шкоду виявлять ті, хто запровадив їх; але нормам не притаманна внутрішня необхідність, а отже, не обов'язково слід ганьбити того, хто їх порушує. На цій критиці загальноприйнятої моралі Антифонт будує свою утилітарну етику. «З усіх згаданих тут дій багато суперечать природі. Бо вони спричиняють більше страждань там, де їх має бути менше, дають менше втіхи там, де її повинно бути більше, і завдають шкоди без потреби» ¹². Водночас він

вчить необхідності володіти собою. Ось як він формулює свій егалітаризм: «Високородних ми шануємо і палко любимо, але не низькородних. Це варварський звичай. Бо, що стосується наших природних обдарувань, то всі ми тут рівні, на будь-який погляд, народилися греками чи варварами... всі ми дихаємо повітрям через рот і ніс».

Подібний егалітаризм висловлював софіст Гіппій, якого Платон представляє, коли той звертається до своїх слухачів: «Мужі, що зібралися тут! Я вважаю, що ми всі тут родичі, свояки і співгромадяни - за природою, а не за законом: адже подібне споріднене з подібним за природою, а закон - тиран над людьми - приневолює до такого, що багато в чому суперечить природі»¹³. Цей дух був пов'язаний з афінським рухом проти рабства (згаданим у розділі 4), про який Евріпід сказав: «Саме лише ім'я ганьбить раба, що з усіх боків може бути чудовим і по-справжньому рівним до вільнонародженого». В іншому місці він промовляє: «Людський природний закон - це рівність». Алкідам, учень Горгія і Платонів сучасник, писав: «Бог сотворив усіх людей вільними; ніхто не є рабом за природою». Подібні погляди висловлювалися Лікофроном, ще одним представником Горгієвої школи: «Близьк високородності гаданий, і його привілеї ґрунтуються лише на домовленості».

Виступаючи проти цього видатного гуманістичного руху — руху «Великого покоління», як я назву його в розділі 10,— Платон та його учень Арістотель висунули теорію біологічної та моральної нерівності людини. Греки і варвари нерівні за природою. Різниця між ними така сама, як між природними господарями і природними рабами. Природна нерівність людей є однією з причин того, що вони живуть разом, бо їхні природні обдарування доповнюють одне одне. Суспільне життя починається з природної нерівності і повинно продовжуватися на цих засадах. Далі я розгляну ці доктрини докладніше. Наразі вони здатні послужити прикладом того, як біологічний натуралізм можна використати для обстоювання зовсім протилежних етичних доктрин. У світлі нашого попереднього аналізу неможливості базувати норми на фактах, цей наслідок не є несподіваним.

Такі міркування, втім, певно, недостатні, щоб зруйнувати таку популярну теорію, як біологічний натуралізм. Тому я пропоную ще два більш безпосередні аргументи для критичного аналізу. Спершу слід визнати, що певні зразки

поведінки можна описати, як більш «природні», ніж інші зразки, як то ходіння без одягу чи вживання тільки сирової їжі. Деякі люди вважають, що вже одне це виправдовує вибір таких зразків поведінки. Але тоді буде зовсім неприродно цікавитися мистецтвом, наукою чи навіть доказами на користь натуралізму. Вибір способу життя, який відповідає «природі» як найвищому стандарту, веде, зрештою, до наслідків, що для багатьох виявляться несподіваними; він веде не до більш природної форми цивілізації, а до варварства¹⁴. Другий аргумент є важливішим. Біологічний натураліст припускає, що він може вивести норми з природних законів, які визначають стан здоров'я, і т. і., — якщо він не буде наївно вірити, що нам не потрібно запроваджувати хоч які б то було норми, а просто жити відповідно до «законів природи». Він не помічає тієї обставини, що робить вибір, приймає рішення; адже може бути й так, що деякі люди цінують певні речі вище за здоров'я (приміром, багато хто свідомо ризикував своїм життям в інтересах медицини). А тому він помиляється, коли вірить, що не приймав рішення, або що він вивів свої норми з біологічних законів.

2) Етичний позитивізм поділяє з біологічною формою етичного натуралізму віру в те, що ми повинні намагатися звести норми до фактів. Але в даному разі це вже соціологічні факти, а саме, чинні моральні норми. Позитивізм твердить, що немає іншої норми, крім закону, який фактично був запроваджений чи «обґрунтований» і який відтак має незаперечне існування. Інші стандарти вважаються нереальними фактазіями. Чинні закони — ось єдиний можливий етичний стандарт: що є, те і добре. (Хто сильний, той і правий.) Згідно з деякими формами цієї теорії, величезним непорозумінням є віра в те, що індивід може судити про норми суспільства; скоріше, суспільство надає мірило, за яким слід судити індивіда.

По суті, з історичної точки зору, етичний (моральний чи юридичний) позитивізм майже завжди був консервативним, або навіть авторитарним, і часто посилався на авторитет Бога. Його аргументи, по-моєму, витікають із гаданої довільності норм. Ми повинні вірити в існуючі норми, проголошує він, бо ми не в змозі знайти для себе кращих норм. На це можна закинути: «А як же норма «Ми повинні вірити і т. д.»?» Якщо це лише чинна норма, то її не можна вважати доказом на користь цих норм. Але якщо вона

апелює до нашої проникливості, тоді тим самим визнає, що, зрештою, ми здатні самі винаходити норми. І коли нам велять приймати норми влади, бо ми не здатні судити про них, то як же ми можемо судити про те, чи виправдані претензії на владу, і про те, чи не підемо ми за фальшивим пророком? А якщо норма твердить, що фальшивих пророків не буває, оскільки закони у будь-якому разі довільні, а відтак головне мати хоч якісь закони, тоді ми можемо запитати себе: «Чому ж так важливо взагалі мати закони? Адже якщо немає вищих стандартів, то чому б нам не відмовитись від законів?» (Ці зауваження, певно, можуть вказати на причини моєї віри в те, що авторитарні чи консервативні принципи, як правило, дуже близькі до етичного нігілізму; або, якщо сформулювати інакше, крайнього морального скептицизму, зневіри в людину та її здібності.)

Тоді як теорія природних прав з плином історії часто пропонувалася на підтримку егалітарних та гуманістичних ідей, позитивістська школа, найчастіше, перебувала у ворожому їй таборі. Але це не більше ніж випадковість. Як було показано, етичний натуралізм можна використовувати із зовсім різними намірами. (Нещодавно його послідовники все заплутали, ототожнивши певні гадані «природні» права і обов'язки з «природними законами».) І навпаки, є гуманістичні та прогресивні позитивісти. Бо якщо всі норми довільні, чом би не бути терпимими? Це типова спроба виправдати гуманістичний підхід у руслі позитивізму.

3) Психологічний або спіритуалістичний натуралізм є до певної міри поєднанням двох попередніх поглядів, і його якнайкраще можна пояснити за допомогою аргументу проти однобічності цих поглядів. Етичний позитивіст правий, твердить цей аргумент, коли наголошує на умовності всіх норм, тобто на тому, що вони створені людиною і людським суспільством. Але він не помічає тієї обставини, що в такому разі вони є виразом психологічної та духовної природи людини і людського суспільства. Біологічний натураліст правий, припускаючи, що є певні природні призначення чи цілі, з яких ми можемо вивести природні норми, але він не помічає тієї обставини, що нашими природними стремліннями не обов'язково є здоров'я, розваги, їжа, житло чи розмноження. Людська натура така, що люди, чи принаймні деякі з людей, не хочуть жити хлібом єдиним,

вони шукають вищого призначення, духовних вершин. Отже, ми можемо вивести істинні природні стремління людини з її справжньої природи, вивести природні норми життя з її природного призначення.

Цю правдоподібну думку, по-моєму, вперше сформулював Платон, який у цьому питанні перебував під впливом Сократової доктрини душі, тобто Сократового вчення про те, що дух головніший від плоті¹⁵. Спіритуалістичний натуралізм для наших почуттів безперечно набагато привабливіший, ніж дві попередні точки зору. Втім, як і попередні, він може поєднуватися з будь-яким етичним рішенням; як з гуманістичним ставленням, так і з обожаюванням сили. Адже можна, приміром, вирішити, що всі люди є учасниками цієї спіритуальної людської природи, або ж ми можемо наполягати, подібно до Геракліта, на тому, що багато людей «натоптують свої животи, як звірі», а відтак є нижчими за природою, і лише кілька обраних гідні духовної спільності людей. Відповідно, спіритуалістичний натуралізм часто використовувався, зокрема Платоном, щоб виправдати природні привілеї «шляхетних», чи «обраних», чи «мудрих», чи «природних вождів». (Платонову точку зору буде розглянуто в подальших розділах). З іншого боку, її використовували прихильники християнської та інших гуманістичних¹⁶ форм етики, зокрема Т. Пейн та І. Кант, вимагаючи визнання «природних прав» кожної окремої людини. Зрозуміло, що спіритуалістичний натуралізм можна використати для захисту будь-якої «позитивної», тобто існуючої, норми. Бо завжди можна заявити, що ці норми не мали б сили, якби вони не виражали певних рис людської натури. В такий спосіб, спіритуалістичний натуралізм в практичних питаннях може стати на один щабель із позитивізмом, попри їхню традиційну суперечність. По суті, ця форма натуралізму настільки широка і настільки розпливчаста, що її можна використати для обстоювання будь-якої концепції. Немає нічого такого, що хоч коли-небудь спадало людині на гадку, чого не можна було б назвати «природним», бо якби воно не відповідало його природі, то як воно могло спасти їй на думку?

Подивившись на цей короткий аналіз, не можна не розрізнити дві головні тенденції, що загороджують шлях до прийняття критичного дуалізму. Перша — це загальна тенденція до монізму¹⁷, так би мовити, до зведення норм до

фактів. Друга, глибша, і, можливо, є підґрунтям для першої. Вона базується на нашому острасі визнати перед собою, що відповідальність за наші етичні рішення цілком за нами і ми не можемо перекласти її на кого-небудь іншого — ані на Бога, ані на природу, ані на суспільство, ані на історію. Усі ці етичні теорії мають на меті знайти когось або, можливо, певний аргумент, який зняв би з нас цей вантаж¹⁸. Та ми не можемо ухилитися від цієї відповідальності. Яку б владу ми не обирали, це ми обираємо її. І тільки обманюємо себе, якщо не розуміємо цієї простої думки.

VI

Тепер повернімося до ґрунтовнішого аналізу Платонівського натуралізму та відношення останнього до історизму. Платон, звісно, не завжди вживав термін «природа» в одному й тому ж розумінні. Найважливіше значення, яке він вкладає в нього, на мою думку, практично тотожне тому, яким він наділяє термін «сутність». Таке використання терміна «природа» й досі живе серед есенціалістів. І сьогодні можна почути, приміром, про природу математики, про природу індуктивного висновку чи про «природу щастя й злиденності»⁹. Відтак у Платона «природа» означає приблизно те саме, що й «форма» або «ідея», оскільки «форма» чи «ідея» речі, як було показано вище, також є її сутністю. Мабуть, головна різниця між природою і «формами» чи «ідеями» полягає ось у чому. «Форма» чи «ідея» чуттєвої речі, як ми бачили, існує не в самій речі, а видокремлено від неї: вона її прабатько, стародавній предок. Але ця «форма» чи предок передає чуттєвим речам дещо успадковане від роду або раси, а саме, їхню природу. Ця природа, отже, є вродженою первісною якістю речі, а відтак, її притаманною сутністю. Це — первинна здатність чи характер речі, які визначають ті її властивості, що складають основу її подібності до «форми» чи «ідеї» і вродженій участі у ній.

Відтак, «природне» — це вроджене, первісне і божественне в речі, тоді як «штучне» — те, що було пізніше змінене, додане або нав'язане їй людиною шляхом зовнішнього примусу. Платон часто твердить, що всі витвори людського «мистецтва» в кращому разі є лише копіями «природних»

чуттєвих речей. Та оскільки чуттєві речі у свою чергу самі є лише копіями божественних «форм» чи «ідей», то твори мистецтва — це копії з копій, удвічі віддаленіші від реальності, а тому і менш добрі, менш реальні, менш справжні²⁰, чим навіть (природні) плинні речі. Ми бачимо, що тут Платон погоджується з Антифонтом²¹ принаймні в одному питанні, а саме — в припущенні, що протистояння між природою і умовністю чи мистецтвом відповідає такому протистоянню між правдою та фальшем, між дійсністю та примарою, між первісними чи оригінальними та вторинними чи рукотворними речами, між об'єктами раціонального пізнання і об'єктами обманливого судження. Протистояння відповідає також, згідно з Платоном, суперечності між «плодами божественної майстерності» чи «витворами божественного мистецтва» і тим, «що людина робить з ними, тобто творами людського мистецтва»²². Усі ті речі, на неперехідній вартості яких хоче наголосити Платон, він називає природними, на протигагу до штучних. Отож, він твердить у «Законах», що душу слід вважати первинною відносно до всіх матеріальних речей і тому про неї треба говорити як про таку, що існує за природою: «Невідомо майже нікому... яке значення вона має, а надто яке її виникнення. Адже душа — це щось первісне, що виникло раніше за всі тіла... Людям хочеться називати «природою» виникнення першооснов. Але якщо виявиться, що першоосновою і є душа, а не вогонь і не повітря... то найправильніше буде сказати, що саме душа здебільшого існує від природи»²³. (Платон тут знову підтверджує свою стару теорію про те, що душа ближча до «форм» чи «ідей», ніж тіло; теорія, на якій базується також його доктрина безсмертя.)

Але Платон не лише вчить, що душа первинна по відношенню до інших речей, а отже, існує «за природою». Він часто вживає термін «природа» стосовно людини також для позначення духовних можливостей, здібностей чи природних талантів, і, отже, ми можемо твердити, що людська «натура» — це майже те саме, що і її «душа». Це — божественний принцип, через який вона причетна до «форм» чи «ідей», до божественного стародавнього предка свого роду. Термін «рід» також часто вживається у дуже схожому значенні. Оскільки «рід» об'єднаний належністю до колін від одного прабатька, то він повинен також об'єднуватись і спільною природою. Отож, терміни «природа» і «рід» часто

вживаються Платоном як синоніми, хоча б тоді, коли він говорить про «рід філософів» і тих, хто має «філософську природу», даючи зрозуміти, що обидва ці терміни дуже близькі до термінів «сутність» та «душа».

Платоніва теорія «природи» відкриває новий підхід до історичистської методології. А що, певно, завдання науки взагалі полягає в дослідженні справжньої природи об'єктів її вивчення, то завданням суспільної чи політичної науки буде вивчення природи людського суспільства і держави. Але природа речі, за Платоном, – це її походження; або принаймні вона визначається її походженням. Отже, методом будь-якої науки має стати дослідження походження речей (їхньої «причини»). Цей принцип, застосовно до науки про суспільство і політику, веде до необхідності вивчення походження суспільства і держави. Історія таким чином вивчається не заради історії, а служить *методом* суспільствознавства. Це і є історичистська методологія.

У чому ж полягає природа людського суспільства і держави? Згідно з історичистським методом, це фундаментальне питання соціології слід переформулювати так: яке походження суспільства і держави? Відповідь, наведена Платоном у «Державі», а також у «Законах»²⁴, узгоджується з точкою зору, описаною перед цим як спіритуалістичний натуралізм. Суспільство виникло внаслідок домовленості, *соціального договору*. Причому внаслідок природної домовленості, тобто такої, що ґрунтується на людській природі, а точніше кажучи, на суспільній природі людини.

Суспільна природа людини коріниться у *недосконалості* людського індивіда. Заперечуючи Сократові²⁵, Платон вчить, що людський індивід не може бути самодостатнім через обмеженість, притаманну людській натурі. Хоча Платон твердить, що є зовсім різні ступені людської досконалості, виявляється, що нечисленні порівняно досконалі люди все-таки залежать від інших (менш досконалих), хоча б у брудній і тяжкій праці, яку ті виконують замість них, коли вже ні в чому іншому²⁶. Таким чином, навіть «рідкісні і непересічні натури», що наближаються до довершеності, залежать від суспільства, від держави. Вони здатні досягти досконалості лише через державу і в державі. Досконала держава повинна надавати їм належне «соціальне середовище», без якого вони неминуче зростатимуть зіпсованими і деградованими. Отже, державу слід ставити

вище за індивіда, оскільки лише держава може бути самодостатньою, «незалежною», досконалою і здатною обертати на добро неминучу недосконалість індивіда.

Отож, індивід і суспільство взаємозалежні. Одне завдячує своїм існуванням іншому. Суспільство завдячує своїм існуванням людській натурі, і зокрема браку в ній самодостатності, а індивід завдячує своїм існуванням суспільству, бо він не є самодостатнім. Та всередині цих стосунків взаємозалежності, верховенство держави над індивідом проголошує себе у різні способи. Хоча б у тому факті, що зерно розпаду і розбрату в досконалій державі не проростає в самій державі, а радше в індивідах, воно коріниться в недовершеності людської душі, людської природи або точніше, в тому факті, що людський рід схильний до виродження. До розгляду причин політичного розпаду і його залежності від виродження людської душі, людської природи я ще повернуся, та спершу мені хочеться зробити кілька зауваг щодо певних характерних рис Платонові соціології, зокрема до його інтерпретації теорії соціального договору, а також до його погляду на державу як на надособистість, тобто його версії біологічної чи органічної теорії держави.

Точно не відомо, хто перший запропонував теорію походження законів від соціального договору — Протагор чи Лікофрон (чию теорію буде проаналізовано в наступному розділі). У будь-якому разі, ця теорія тісно прив'язана до Протагорового конвенціоналізму. Вже та обставина, що Платон свідомо поєднав деякі конвенціоналістські ідеї, в тому числі навіть одну з версій договірної теорії, з натуралізмом, вказує на те, що конвенціоналізм у своєму первісному вигляді не підтримував думку про цілковиту довільність законів, а Платонові зауваження до вчення Протагора підтверджують це²⁷. Наскільки Платон усвідомлював конвенціоналістський елемент в його варіанті натуралізму, видно з уривка із «Законів». Тут Платон наводить низку різноманітних принципів, на яких може ґрунтуватися політична влада, згадуючи Піндарів біологічний натуралізм (див. вище), тобто «той принцип, що сильний повинен правити, а слабкий коритися йому», який він описує як принцип відповідний природі, «як колись сказав філанський поет Піндар». Платон протиставляє цей принцип іншому, якого він радить додержуватись, доводячи, що той поєднує конвенціоналізм з натуралізмом: «Та найголовнішою вимо-

гою, певне, є той принцип, щоби нетямущий ішов за керівництвом мудрого і був під його владою. Втім, о наймудріший Піндар, на мою думку, це, мабуть, і не суперечить природі; я сказав, що природі відповідає не насильницька влада закону, але доброхітне корення йому»²⁸.

У «Державі» ми також знаходимо елементи конвенціоналістської договірної теорії в подібному поєднанні з елементами натуралізму (і утилітаризму). «Держава виникає, — читаємо ми, — тому, що кожний з нас не здатен задовольнити самого себе... чи ти приписуєш початок суспільства чомусь іншому?.. Багато людей збираються разом... щоб надавати один одному допомогу. Таким чином вони щось дають один одному і щось отримують, і кожен вважає, що так йому буде краще»²⁹. Отже, люди збираються, щоб кожному було краще, а це вже елемент договірної теорії. Але за цим криється та обставина, що вони не можуть задовольнити самі себе риса людської природи, що є елементом натуралізму. Цей елемент розвивається далі: «...Люди народжуються не дуже схожими одне на одного, їхня природа буває різною, та й здібності до тієї чи іншої справи також... Хто краще працює — той, хто володіє багатьма мистецтвами чи тільки одним?.. Тому можна зробити все у більшій кількості, краще та легше, якщо виконувати одну яку-небудь роботу відповідно до своїх природних нахилів».

Ось так Платон запроваджує економічний принцип розділу праці (нагадуючи нам про спорідненість між Платоновим історизмом та матеріалістичним тлумаченням історії). Але в Платона цей принцип базується на елементі біологічного натуралізму, а саме на твердженні про природну нерівність людей. Спочатку ця думка накладається підсвідомо і, начебто, наївно. Та в наступному розділі ми побачимо, що вона тягне за собою далекосяжні наслідки. Справді, єдиним суттєво важливим розділом праці виявляється розділ між тими, хто править, і тими, хто кориться, основою якого проголошують природну нерівність між господарями і рабами, між розумними і нетямущими.

Ми пересвідчилися, що в Платоновій точці зору значне місце посідають елементи як конвенціоналізму, так і біологічного натуралізму. Це й не дивно, коли згадати, що його точка зору цілком збігається зі спиритуалістичним натуралізмом, котрий через свою розпливчастість з легкістю дозволяє робити такі поєднання. Такий спиритуалістичний

варіант натуралізму, мабуть, найкраще сформульовано в «Законах»: «Вони кажуть, що найвидатніші і найгарніші з речей зроблені природою... а менш важливі — мистецтвом». До цього моменту він погоджується, але потім накидається на матеріалістів, які твердять: «вогонь, вода, земля і повітря — все це існує завдяки природі... і що всяке законодавство обумовлене нібито не природою, а мистецтвом, ось чому його положення такі далекі від істини». Заперечуючи цей погляд, Платон спершу показує, що по-справжньому «існують за природою» ні тіла, ні стихії, а лише душа»³⁰. (Я вже цитував цей уривок раніше), і з цього він робить висновок, що порядок і закон також повинні бути притаманні природі, позаяк вони є плодами душі: «Якщо виявиться, що душа (тобто спіритуалістичне) старша за тіло, тоді й усе, що відноситься до душі, буде старшим за все, що відноситься до тіла... І душа править усім». Це створює теоретичний підмурок для вчення про те, що «закони і мистецтво — створіння природи чи не нижчі за природу, хоча б тому, що народжені розумом і правдивою думкою». Це очевидне твердження спіритуалістичного натуралізму, поєднаного з консервативними позитивістськими поглядами: «настанови щодо законів, які були записані, стоять непохитно і коли завгодно послужать викриттю».

З усього вищесказаного видно, що докази, виведені з Платонового спіритуалістичного натуралізму, цілковито неспроможні допомогти у розв'язанні питання, котре може виникнути відносно «справедливого» чи «природного» характеру якого-небудь окремого закону. Спіритуалістичний натуралізм занадто розпливчастий, щоб його можна було застосувати до хоч якоїсь практичної проблеми. Крім кількох загальних аргументів на користь консерватизму, він нічого не може дати. На ділі все залежить від мудрості видатного законодавця (богоподібного філософа, чий образ, зокрема в «Законах», безперечно є автопортретом. Див. також розділ 8). Втім, на противагу до спіритуалістичного натуралізму, Платонівська теорія взаємозалежності суспільства та індивіда, як і його антиегалітарний біологічний натуралізм, веде до конкретніших висновків.

VII

Раніше вже зазначалося, що через свою самодостатність ідеальна держава нагадує Платонові досконалого індивіда, а окремий громадянин — недосконалу копію держави. Ця точка зору, згідно з якою держава — це своєрідний надорганізм, чи Левіафан, вводить на Заході так звану органічну чи біологічну теорію держави. Принцип, на якому побудована ця теорія, буде піддано критиці нижче³¹. Тут я насамперед хочу привернути увагу до тієї обставини, що Платон не обстоює цю теорію, він навіть чітко її не формулює. Але вона досить ясно прозирає; справді, основоположна аналогія між державою і людським індивідом є однією з головних тем «Держави». У цьому зв'язку варто згадати, що ця аналогія радше послугує подальшому аналізу індивіда, аніж держави. Хтось, певно, захищатиме точку зору, що Платон (можливо, під впливом Алкмеона) запропонував не стільки біологічну теорію держави, скільки політичну теорію людського індивіда³². Цей погляд, по-моєму, цілковито узгоджується з його доктриною про те, що індивід нижчий за державу і є її недосконалою копією. Там, де Платон вводить свою фундаментальну аналогію, вона вживається саме у такий спосіб, тобто як метод пояснення і висвітлення ролі індивіда. Місто, говориться, є більшим за індивіда, а тому його легше вивчати. Ось як Платон обґрунтовує свою пропозицію: «ми почнемо наше дослідження (про природу справедливості) в місті, а потім точнісінько так продовжимо його і в окремій людині, тобто побачимо в ідеї меншого подобу більшого... Чи не легше за такої умови буде помітити те, що ми шукаємо?»

З того, як Платон запроваджує цю точку зору, видно, що він (і, можливо, його читачі) сприймав свою основоположну аналогію як аксіому. Це цілком може бути симптомом ностальгії, туги за об'єднаним і гармонійним, «органічним» містом, тобто за державою на засадах примітивного суспільства (див. розділ 10). Місто-держава, за його словами, повинно залишатись маленьким і зростати тільки доти, доки його зростання не загрожує єдності. Вся держава в цілому повинна стати, за природою, єдиною, а не множинною³³. Таким чином, Платон наголошує на «виключності» чи індивідуальності міста. Але він також наголошує і на «множинності» людського індивіда. Аналізуючи окрему

душу та її поділ на три складові: розум, енергію та звирячий інстинкт, які відповідають трьом класам його держави: охоронцям, воїнам та трударям (які й далі «натоптують свої животи, як звірі», за висловом Геракліта), Платон доходить до того, що протиставляє ці складові одна одній так, начебто вони «різні й ворожі люди»³⁴. «Отже, нам кажуть,— пише Дж. Гроут, —що хоча людина і виглядає, як Одинна, насправді вона Множинна... попри те, що Держава виглядає Множинною, насправді — вона Одинна». Очевидно, що це співвідноситься з ідеальним характером держави, недосконалою копією якої є окрема особа. Такий наголос на цілності і єдності — зокрема держави, а, можливо, й цілого світу — можна назвати «холізмом». Платонів холізм, як на мене, тісно пов'язаний з племінним колективізмом, про який згадувалося в попередніх розділах. Платон тужив за втраченою єдністю племінного життя. Плинне життя в розпал соціальної революції здавалося йому нереальним. Тільки стабільне ціле, постійний колектив, має реальність, а не скороминущий індивід. Для індивіда «природно» коритися цілому, яке є не просто збориськом індивідів, а «природною» одиницею вищого порядку.

Платон наводить багато блискучих соціологічних описів цього «природного», тобто племінного, чи колективістського, способу суспільного життя: «Закон, — пише він у «Державі», — ... ставить собі за мету процвітання всієї держави. То переконанням, то примусом він забезпечує згуртованість усіх громадян, роблячи так, щоб вони були взаємно корисні один одному такою мірою, якою вони корисні для суспільства в цілому. Видатних людей він включає до держави не для того, щоб надати їм можливість ухилитися куди хто захоче, але щоб самому використовувати їх для зміцнення держави»³⁵. Те, що в цьому холізмі є емоційний естетизм, туга за красою, видно хоча б з такої фрази в «Законах»: «Кожен митець робить все заради цілого, а не ціле заради частки». У тому ж уривку ми знаходимо посправжньому класичне формулювання політичного холізму: «Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти — заради нього». Всередині цього цілого нерівні від природи різні індивіди та групи індивідів повинні виконувати свої певні і дуже нерівні функції.

Усе це мало б засвідчити, що Платонова теорія була

різновидом органічної теорії держави, навіть якщо він часом і не говорив про державу, як про організм. Та оскільки Платон все-таки говорив, то його безперечно слід вважати популяризатором, чи, скоріше, одним із засновників цієї теорії. Його варіант теорії можна охарактеризувати як суб'єктивний або психологічний, оскільки він описує державу не як взагалі подібну до того чи іншого організму, а як тотожну людському індивіду, а конкретніше — людській душі. Зокрема, хвороба держави, розпад її єдності асоціюється з хворобою людської душі, людської натури. Фактично, хвороба держави не лише співвідноситься, а й прямо залежить від загнивання людської натури, а точніше представників правлячого класу. Кожна окрема стадія занепаду держави спричиняється відповідною стадією занепаду людської душі, людської природи, людського роду. А що моральну деградацію тлумачать як таку, що ґрунтується на расовому виродженні, то ми можемо твердити, що біологічний елемент у Платоновому натуралізмі виявляється, зрештою, наїстотнішою складовою частиною його історизму. Адже історія падіння першої досконалої держави — це ніщо інше, як історія біологічного виродження людського роду.

VIII

У попередньому розділі згадувалося, що проблема початку зміни та розвалу є однією з головних труднощів Платонові історичистської теорії суспільства. Не можна припустити, що перше, природне і досконале місто-держава несло в собі сім'я тліну, «бо місто, яке несе в собі сім'я тліну, вже тільки з цієї причини повинно вважатися „недосконалим»³⁶. Платон намагається подолати цю трудність, перекладаючи вину за це на свій універсальний, історичний, біологічний і, можливо, космологічний еволюційний закон занепаду, а не на особливості будови першого ідеального міста³⁷: «Усьому, що виникло, буває кінець». Але ця загальна теорія не забезпечує цілком задовільного розв'язання, бо не пояснює, чому навіть досить досконала держава не здатна уникнути закону розпаду. І справді, Платон натякає, що історичного розпаду можна було б уникнути³⁸, якби першою чи природною державою правили освічені філософи. Але ці правителі не були філософа-

ми. Їх не вчили (як він вимагав для правителів свого ідеального міста) математики та діалектики, а для того, щоб уникнути занепаду, їх слід було ознайомити з високими таїнами свєніки, науки про «підтримання чистоти раси охоронців», і щоб благородні метали в їхніх жилах не змішувалися з низькими металами ремісників. Але ці високі тасмниці важко даються. Платон різко розмежовує в галузях математики, акустики та астрономії прості (оманливі) судження, що ґрунтуються на досвіді, і отже, не можуть бути точними, а завжди перебувають на нижчому рівні, і чисте раціональне знання, вільне від чуттєвого сприйняття, а відтак точне. Цю різницю він поширює також і на свєніку. Суто емпіричне мистецтво селекції не може бути точним, тобто воно не може тримати расу ідеально чистою. Це пояснює падіння першого міста, яке було настільки добрим, тобто настільки схожим на свою «форму» чи «ідею», що «місто, побудоване таким чином, важко похитнути. Але і воно зазнає руїнування», і далі Платон розвивав свою теорію селекції та викладає історію Числа і Падіння людини.

Усі рослини і тварини, каже він, слід розводити відповідно певних періодів часу, якщо ми хочемо уникнути неродючості і виродження. Певні знання цих періодів, пов'язані з тривалістю життя роду, будуть у розпорядженні правителів ідеального міста, які стануть застосовувати їх для селекції раси панів. Втім, таке знання не буде раціональним, а лише емпіричним; воно буде *«розрахунками, яким допомагають відчуття»* (пор. з наступною цитатою). Та, як ми щойно бачили, сприйняття і досвід не можуть бути точними і достовірними, оскільки їхніми об'єктами є не чисті «форми» чи «ідеї», а світ плінних речей. А що вихователі не володіють іншим кращим знанням, то порода не може бути чистою, а відтак неминуче виродиться. Ось як Платон пояснює цю обставину: «Щодо твого роду (тобто роду людей, на противагу до тварин), то хоч і мудрі ті, кого ви виховали як керівників держави, але і вони анітрохи більше за інших людей будуть спроможні визначити шляхом обчислення, що ґрунтується на відчутті, найкращу пору для плодоношення і, навпаки, час неплідності». А за браком раціонального методу ⁹ «цього їм не збагнути, і вони стануть народжувати дітей у недозволені часи». Далі Платон досить тасмниче натякає, що ось тепер є спо-

сіб уникнути цього завдяки відкриттю чисто раціональної математичної науки, яка володіє «Платоновим числом» (число, що визначає Справжній час для людського роду), — ключем до опанування законом вищої евгеніки. Та оскільки вихователі давнини не знали Піфагорового містицизму чисел, а отже, і цього ключа до високого знання виховання, то й ідеальній природній державі не пощастило уникнути занепаду. Привідкривши секрет свого таємничого числа, Платон провадить: «Це... число має вирішальне значення для кращої чи гіршої якості народжень. Коли це буде невдогад нашим охоронцям і вони невчасно⁴⁰ зведуть наречених з нареченими, то не народяться діти з гарними природними здібностями і зі щасливою долею. Навіть найкращі з них... не будуть гідними наступниками своїх батьків, а лиш тільки посядуть вони місця охоронців, то одразу почнуть зневажати нас» — тобто у питаннях мусичного та гімнастичного виховання, як особливо наголошує Платон, у нагляді за селекцією. «І з їхнього середовища вийдуть правителі не надто здібні боронити і випробовувати Гесіодові покоління — адже і в вас вони ті ж, тобто золоте, срібне, бронзове і залізне. Коли залізо домішається до срібла, а мідь до золота, виникнуть невідповідності та недоладні відхилення, а це, хоч би де воно відбулось, одразу породжує ворожість і чвари. Треба визнати, що, хоч би де виник розбрат, він завжди такої природи».

Така Платонівська версія Числа і Падіння людини. Це — основа історичистської соціології, зокрема його фундаментального закону соціальних революцій, який було розглянуто в попередньому розділі⁴¹. Расове виродження пояснює виникнення розбрату всередині правлячого класу, а отже, і джерело всього історичного розвитку. Внутрішнє роз'єднання людської природи, розкол душі, веде до розколу панівного класу. А згідно з Гераклітом, війна, класова війна — це батько і рушій усіх змін та історії людства, і є нічим іншим, як історією розпаду суспільства. Ми бачимо, що Платонів ідеалістичний історизм, зрештою, базується не на спіритуалістичній, а на біологічній основі; він ґрунтується на своєрідній метабіології⁴² людського роду. Платон був не тільки натуралістом, що запропонував біологічну теорію держави, він також першим висунув біологічну та расову теорію соціальної динаміки, політичної історії. «Платонове число, — каже Дж. Адам⁴³, — є таким

чином оправою, в яку встановлено Платонову «Філософію історії».

Гадаю, що під кінець цього короткого огляду Платонові дескриптивної соціології слід зробити певні висновки.

Платонові вдалося побудувати на диво правдиву, хоча, звісно, дещо ідеалізовану, реконструкцію раннього грецького племінного та колективістського суспільства подібного до того, що збереглося в Спарті. Аналіз сил, зокрема економічних сил, які загрожують стабільності такого суспільства, дозволив йому зробити опис як загальної політики, так і соціальних інститутів, необхідних для її консервації. Крім того, він наводить логічну реконструкцію економічного та історичного розвитку грецьких міст-держав.

Ці здобутки припиняються його ненавистю до суспільства, в якому він жив, а також його романтичним захопленням стародавньою племінною формою суспільного життя. Саме таке ставлення привело його до сформулювання неспроможного закону історичного розвитку, тобто закону загальної деградації чи занепаду. Це ж ставлення є причиною появи ірраціональних, фантастичних та романтичних елементів у його, з усіх поглядів, блискучому аналізі. З іншого боку, якраз Платонova особиста зацікавленість та небезсторонність загострили його спостережливість і уможливили таке досягнення. Платон вивів свою теорію з фантастичної філософської доктрини, що змінюваний видимий світ — це лише деградуюча копія незмінного і невидимого світу. Але це дотепна спроба поєднати історичистський песимізм з онтологічним оптимізмом призводить, після детальної розробки, до певних труднощів. Ці труднощі змусили Платона сприйняти біологічний натуралізм, який він (разом із «психологізмом»⁴⁴, тобто теорією залежності суспільства від «людської природи» його членів) до містицизму і забобонів і досяг апогея у псевдорациональній математичній теорії селекції. Вони навіть поставили під загрозу вражаючу цілісність його теоретичної споруди.

ІХ

Озираючись на цю споруду, ми можемо коротко проаналізувати проект, за яким її побудовано⁴⁵. Цей проект, розроблений видатним будівничим, свідчить про фундаментальний метафізичний дуалізм Платонові думки. У сфері

логіки цей дуалізм виявляє себе як протистояння одного до багатьох. У галузі епістемології це протистояння між раціональним знанням, що базується на чистій думці, і судженням, яке ґрунтується на окремому досвіді. В галузі онтології це — протистояння між одним, первісним, незмінним, справжнім, реальним і багатьма змінними, обманливими, зовнішніми; між чистим існуванням і становленням, а точніше, переміною. У сфері космології це — протистояння між тим, що породжує, і тим, що породжується і має загинути. В етиці — між добром, тобто тим, що не міняється, і злом, тобто тим, що розпадається. В політиці — протиставлення єдиного колективу, держави, здатної досягти досконалості й автократії, і великої маси людей — багатьох індивідів, окремих людей, котрі завжди залишаються недосконалими і залежними, чий особливості слід придушувати заради єдності держави (див. наступний розділ). На мою думку, вся його дуалістична філософія народилася від Платонового палкого бажання пояснити різницю між баченням ідеального суспільства і ненависним фактичним станом справ на соціальному терені — контраст між стабільним суспільством і суспільством, що зазнає радикальних змін.

ПЛАТОНОВА ПОЛІТИЧНА ПРОГРАМА

Розділ 6. ТОТАЛІТАРНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Аналіз Платонові соціології полегшує виклад його політичної програми. Головні вимоги Платона можна виразити однією з двох формул: перша стосується його ідеалістської теорії зміни й покою, а друга — натуралізму. Отже, ідеалістська формула: «Заборонити всі політичні зміни!» Переміна — це зло, а спокій — добро¹. Змін можна уникнути, якщо держава є точною копією її оригіналу, тобто «форми» чи «ідеї» міста. Якби ми запитали, як це зробити на практиці, то отримали б у відповідь натуралістичну формулу: «Назад до природи!» Назад по первісній державі наших пращурів, примітивної держави, заснованої згідно з людською природою, а відтак стабільної; назад до племінної патріархії часів, що передували Падінню, до природного класового правління мудрої меншості нетямующою більшістю.

На мою думку, практично всі елементи Платонові політичної програми можна вивести з цих вимог. А вони, у свою чергу, засновуються на історизмі; їх треба поєднувати з його соціологічними доктринами про умови стабільності класового правління. Ось її головні, як мені здається, складові елементи:

А) Суворе розмежування класів, тобто правлячий клас, що складається з пастирів та сторожових собак, слід повністю відділити від людського стада.

Б) Ототожнення долі держави з долею панівного класу; інтерес виключно до цього класу та його єдності, обожнювання цієї єдності, тверді правила селекції та виховання цього класу, а також суворий нагляд і спільність інтересів його представників.

Із цих головних елементів можна вивести й інші, хоча б такі:

В) Правлячий клас володіє монополією на такі речі, як військова доблесть та навчання, а також на носіння зброї та отримання будь-якої освіти; але він усувається від участі в господарській діяльності, зокрема від зароблення грошей.

Г) Потрібна цензура усієї інтелектуальної діяльностіправлячого класу, а також слід вести безперервну пропаганду, спрямовану на формування та уніфікацію світоглядів його представників. Усі нововведення в освіті, законодавстві та релігії стримувати або забороняти.

Д) Держава повинна бути самодостатньою. Вона має прагнути економічної автономії, бо інакше правителі будуть або залежні від гендлярів, або самі стануть гендлювати. Перша з цих альтернатив підірве їхню владу, а друга — їхню єдність і стабільність держави.

Гадаю, що цю програму можна з повним правом охарактеризувати як тоталітарну. І вже напевно, вона заснована на історицистській соціології.

Але чи це все? Чи немає інших рис Платонової програми, елементів, що не є ані тоталітарними, ані заснованими на історицизмі? Що ми можемо сказати про Платонове палке стремління до Добра і Краси, про його любов до Мудрості й Правди? А його вимога про те, що правити повинні мудрі, філософи? Як же бути з його сподіваннями зробити громадян його міста добродішними і водночас щасливими? І з вимогою того, що держава повинна спиратися на Справедливість? Навіть ті, хто критикує Платона, вважають, що його політична доктрина, попри певні тотожності, чітко відрізняється від сучасного тоталітаризму саме з огляду на ці його цілі: щастя громадян, панування справедливості. Р. Кроссман, приміром, про чие критичне ставлення до Платона можна судити з такої репліки: «Платонова філософія — це найлютіша і найзмістовніша атака на ліберальні ідеї, які висувала історія»², схоже все-таки вірив у Платонів намір «побудувати досконалу державу, в якій кожен громадянин буде по-справжньому щасливий». Ось ще один приклад. Джоуд, що розглядав схожість між Платоновою програмою і фашизмом, все-таки запевняє, що між ними є фундаментальна різниця, оскільки в Платоновій ідеальній державі «простолюдн... досягає такого щастя, яке відповідає його природі», а також тому, що така держава побудована на ідеях «абсолютного добра і абсолютної справедливості».

Попри ці аргументи, я вважаю, що Платонова політична програма, зовсім не будучи морально вищою за тоталітаризм, в головному тотожна з ним. На мою думку, заперечення проти цього погляду засновані на давньому і з гли-

бокими коренями упередженні на користь ідеалізації Платона. Те, що Кроссман чимало зробив для того, щоб виявити і розвіяти таке ставлення, видно з його зауваження: «Перед Великою війною... Платона... рідко звинувачували у реакціонізмі, у рішучому несприйнятті усіх принципів лібералізму. Навпаки, його якомога возвеличували... не поєднували зі щоденним життям, наголошуючи на його мрії про абстрактне Місто Бога»³. Втім, сам Кроссман не уник цієї тенденції, так чітко ним же сформульованої. Цікаво, що таке сприйняття Платона існувало так довго попри той факт, що Гроут і Гомперц вказували на реакційний характер певних доктрин, викладених у «Державі» та «Законах». Але й вони не побачили всього підтексту цих доктрин. Вони анітрохи не сумнівалися в Платоновому гуманізмі. І на їхню критику або не зважали, або тлумачили її як невдалу спробу оцінити і збагнути Платона, котрого християни вважали «християнином до Христа», а революціонери — революціонером. Такий прояв цілковитої віри в Платона й досі, безперечно, домінує, тому, наприклад, Філд гадає за потрібне застерегти своїх читачів, що «ми зовсім не зрозуміємо Платона, якщо вважатимемо його революційним мислителем». Звісно, це дуже правильно, але було б зовсім недоречним, якби не широка популярність тенденції робити з Платона революційного мислителя або принаймні професиста. Втім, і самому Фільду притаманна подібна віра в Платона, бо, коли він провадить, що Платон перебував у «рішучій опозиції до нових і згубних тенденцій» його часу, далі з готовністю приймає Платонове свідчення про згубність цих нових тенденцій. Вороги свободи завжди обвинувачували її поборників у руйнуванні. І майже завжди їм вдавалося довести свою простодушність і доброту намірів.

Ідеалізацією видатного ідеаліста просякнуті не лише тлумачення Платонових творів, а й їхні переклади. Удливий Платонові репліки, які не узгоджувалися з уявленнями перекладача про те, що має говорити гуманіст, часто-густо або пом'якшувалися, або неправильно розумілися. Така тенденція розпочалася з перекладу самої назви Платонові, так званої, «Республіки». Тому, хто вперше почув цю назву, неминуче спадає на гадку, що її автор повинен бути лібералом, якщо вже не революціонером. Але назва «Республіка», як виявляється, є просто англійською формою латинського еквівалента грецького слова, яке не має нічого спільного

з республіканським ладом і яке слід було перекласти на англійську, як «Про державний устрій», або «Місто-держава», або «Держава». Традиційний переклад «Республіка»*, безперечно, доповнює загальне переконання у тому, що Платон просто не міг бути реакціонером.

Маючи на увазі все сказане Платоном про Добро і Справедливість та інші згадані ним ідеї, моя теза про чисто тоталітарний і антигуманістичний характер його політичних вимог потребує обґрунтування. Для того щоб захистити своє твердження, мені доведеться на наступні чотири розділи урвати аналіз історизму і зосередитись на критичному розгляді згаданих етичних ідей, а також їхнього місця в Платонових політичних вимогах.

У цьому розділі буде розглянуто ідею Справедливості, а в трьох наступних — доктрину про те, що правити повинні наймудріші та найкращі, а також ідеї Правди, Мудрості, Добра та Краси.

Що ж ми насправді маємо на увазі, коли говоримо про «справедливість»? Не думаю, що мовні питання такого роду особливо важливі чи що на них можна дати визначену відповідь, оскільки такі терміни завжди вживаються у багатьох значеннях. Проте, гадаю, більшість із нас, а надто люди з гуманістичним світоглядом, мають на увазі ось що: а) рівний розподіл тягара громадянства, тобто тих обмежень свободи, що необхідні для суспільного життя⁴; б) рівність громадян перед законом, звісно тоді, коли в) закони не підтримують і не засуджують окремих громадян, групи чи класи; г) безсторонність правосуддя; д) рівне користування перевагами (а не лише обмеженнями), які держава може запропонувати своїм громадянам. Якщо Платон розумів під словом «справедливість» щось подібне, тоді моє твердження про те, що його програма суто тоталітарна, буде хибним, а правими виявляться всі ті, хто вірять, наче Платонів політика спирається на прийнятний гуманістичний фундамент. Але річ у тім, що, кажучи «справедливість», він мав на увазі зовсім інше.

* Тут розглядається назва діалогу «Держава» що в англійському перекладі відомий як «Республіка» (примітка перекл.)

Що ж Платон розумів під словом «справедливість»? Я обстоюю ту думку, що в «Державі» він живив термін «справедливий» як синонім до «того, що відповідає інтересам найкращої держави». А в чому ж полягають інтереси найкращої держави? Заборонити всі зміни шляхом підтримування жорсткого розподілу на класи і класовим правлінням. Якщо я правильно витлумачую його, то ми повинні визнати, що Платонівська вимога справедливості залишає його програму на рівні тоталітаризму, і слід зробити висновки про необхідність боронитись від небезпеки бути замороженими грою слів.

Справедливість — головна тема «Держави». Цей діалог має ще й традиційний підзаголовок «Про справедливість». Досліджуючи природу справедливості, Платон користується методом, згаданим у попередньому розділі⁵; спершу він намагається знайти цю «ідею» в державі, а потім пробує застосувати одержаний наслідок до окремого індивіда. Не можна сказати, що Платон швидко знаходить відповідь на запитання: «Що таке справедливість?», оскільки наводить її лише в четвертій книжці. Його міркування, що призвели до такої відповіді, будуть проаналізовані детальніше в цьому ж розділі. Коротко, вони такі.

Місто спирається на людську природу, її потреби та її обмеження⁶. «Ми встановили, що кожна окрема людина повинна займатися чим-небудь одним, що потрібно в державі, причому якраз тим, до чого вона має найбільші природні здібності». З цього Платон робить висновок, що кожен повинен робити свою справу і не втручатися в чужі; що тесля повинен обмежитися теслярством, швець — шевством. Але великої шкоди не буде, якщо двоє робітників поміняються своїми природними місцями. «Але коли ремісник чи хтось інший, гендляр за своїми природними нахилами... зможе перейти до стану воїнів, чи коли хто-небудь з воїнів спробує потрапити в охоронці, не будучи гідним цього... тоді така заміна і втручання не в свої справи — загибель для держави». З цього аргументу, який тісно співвідноситься з принципом, що носіння зброї повинно бути класовим привілеєм, Платон робить свій остаточний висновок про те, що втручання цих трьох класів у чужі справи і перехід з одного класу в інший має бути несправедливістю, а отже, в протилежність до неї справедливістю буде: «відданість своїй справі усіх трьох класів — гендлярів,

помічників та охоронців». Цей висновок підтверджується і підсумовується трохи далі: «Держава є справедливою... якщо кожен з трьох її класів робить у ній свою справу». Але ж таке твердження означає, що Платон ототожнює справедливість з принципом класового правління та класових привілеїв. Адже принцип, що кожен клас має робити свою справу, означає, коротко і спрощено, що *держава* справедлива, якщо правителі правлять, робітники трудяться, а раб — у ярмі.

Далі буде видно, що Платонове розуміння справедливості докорінно відрізняється від нашого традиційного погляду, проаналізованого раніше. Платон називає класовий привілей справедливим, тоді як ми під справедливістю, як правило, розуміємо відсутність такого привілею. Але різниця не тільки в цьому. Говорячи про справедливість, ми маємо на увазі певну рівність у ставленні до *індивідів*, тоді як Платон мислить справедливість не як стосунки між індивідами, а як властивість *цілої держави*, що спирається на взаємини між її класами. Держава справедлива, якщо вона здорова, міцна, єдина — стабільна.

II

Та, може, Платон правий? Може, справедливість означає саме те, що він каже? Я не хочу втягуватися в дискусію з цього питання. Якщо вже хтось наполягатиме, що справедливість — це беззастережне правління одного класу, то я просто відповім, що я за цілковиту несправедливість. Інакше кажучи, я вірю, що від наших слів ніщо не залежить, а все залежить від наших практичних вимог або від пропозицій щодо нашої політики, які ми вирішимо висунути. За Платоновим визначенням справедливості непорушно стоїть його вимога тоталітарного класового правління, а також рішимість запровадити таке правління.

Та чи не був він правий в іншому розумінні? Може, його ідея справедливості відповідає значенню, яке це слово мало в Стародавній Греції? Може, греки під справедливістю розуміли щось холістичне, на кшталт «здоров'я держави», і хіба не буде зовсім несправедливо і непослідовно сподіватися від Платона на передбачення нашого сучасного розуміння справедливості як рівності громадян перед законом? На це питання й справді можна відповісти стверджено

і додати, що Платоніва холістична ідея «соціальної справедливості» характерна для традиційного грецького світогляду, для «грецького генія», який «не був, подібно до римського, надто законницьким», а був радше «надто метафізичним»⁸. Але таке твердження безпідставне. По суті, грецьке вживання слова «справедливість» на диво подібне донашого власного індивідуалістичного та егалітарного вживання.

Щоб довести це, я можу, по-перше, апелювати до самого Платона, який в діалозі «Горгій» (що був написаний до «Держави») говорить, що погляд на «справедливість, як на рівність» підтримують великі маси народу, оскільки він узгоджується не лише з «конвенційністю», але й з «самою природою». Далі я можу процитувати Арістотеля, ще одного опонента егалітаризму, котрий під впливом Платонівого натуралізму розробив, серед іншого, теорію про те, що деякі люди від природи народжуються рабами⁹. Ніхто не міг бути менш зацікавленим у розповсюдженні егалітарного та індивідуалістичного тлумачення терміна «справедливість». Але, говорячи про суддю, якого він описує як «уособлення того, що є справедливим», Арістотель каже, що завдання судді полягає у «відновленні рівності», тієї рівності, що «личить людині». Він навіть гадає (але тут він помиляється), що грецьке слово, яке означає «справедливість», походить від кореня зі значенням «рівний розподіл». (Ідея про справедливість як певну «рівність у розподілі добра і нагород між громадянами» узгоджується з Платонівими поглядами, викладеними в «Законах», де два різновиди рівності в розподілі добра і почестей визначаються як «числова» або «арифметична» рівність і «пропорційна» рівність; другий різновид бере до уваги міру, в якій дана особа володіє чеснотою, родоводом і багатством – і де така пропорційна рівність, як сказано, створює «політичну справедливість».) А обговорюючи принципи демократії, Арістотель каже, що «демократична справедливість — це застосування принципу арифметичної рівності (на відміну від пропорційної рівності)». Він, певно, виклав не свої особисті уявлення про значення справедливості; мабуть, це й не простий опис значення, за яким вживалося слово після Платона під впливом його «Горгія» та «Законів»; це – радше вираз універсального, так само, як і стародавнього змісту слова «справедливість»¹⁰.

З огляду на цю обставину ми, як мені здається, повинні

сказати, що холістичне та антиегалитарне тлумачення справедливості в «Державі» було нововведенням і що Платон спробував подати своє тоталітарне класове правління як справедливе, тоді як люди, в основному, розуміли під справедливістю якраз протилежне.

Такий наслідок приголомшує і порушує багато запитань. Чому Платон заявляв у «Державі», що справедливість — це нерівність, тоді як у загальноприйнятому значенні навпаки? Як на мене, то єдиною ймовірною відповіддю буде його бажання створити популярність своїй тоталітарній державі, переконуючи людей в її справедливості. Але чи варто йому було так старатися, зважаючи на те, що мають значення не слова, а той зміст, який ми в них вкладаємо? Звісно, варто. Це видно хоча б із того факту, що йому цілком вдалося переконати своїх читачів, аж до наших днів, що він щиро відстоює справедливість, тобто ту справедливість, якої вони прагли. Фактом є також те, що він у такий спосіб посіяв сумніви і сум'яття серед егалітаристів та індивідуалістів, котрі під впливом його авторитету почали запитувати себе, чи не була Платонова ідея справедливості правильнішою і кращою за їхні. Оскільки слово «справедливість» символізує для нас мету непересічного значення і оскільки дуже багато людей готові винести цю завгодно заради неї і зробити все в їхній владі для її втілення, то залучення до своєї віри цих гуманістичних сил, або принаймні паралізування егалітаризму, безперечно, було вартим зусиль поборника тоталітаризму. Та чи усвідомлював Платон, що справедливість так багато важить для людей? Авжеж, бо в «Державі» він пише: «Коли людина усвідомлює, що вона чинить несправедливо... то це не обурює її, чи не так?.. Та коли вона вважає, що з нею чинять несправедливо, вона скипає, дратується і стає союзником того, що їй здається справедливою, і заради цього вона готова терпіти голод, холод та різні муки, аби тільки перемогти; вона не відмовиться від своєї високої мети — або добитися свого, або померти»¹.

Читаючи ці слова, не виникає сумніву в тому, що Платон знав силу віри, а надто віри в справедливість. Не викликає також сумнівів, що «Держава» мала на меті перевернути цю віру, підмінити її на протилежну. У світлі наявних свідчень, мені здається найбільш ймовірним, що Платон дуже добре розумів, що він робив. Егалітаризм був його головним

ворогом і Платон мусив зруйнувати його; безперечно, він широко вірив, що той був найбільшим злом і найбільшою небезпекою. Однак його атака на егалітаризм не була чесною. Платон не насмілювався відкрито подивитися в обличчя своєму ворогові.

Я продовжую наводити свідчення на підтримку цього твердження.

III

«Держава» це, мабуть, найбільш детально розроблена, з усіх написаних, монографія про справедливість. Вона досліджує розмаїття поглядів на справедливість і робить це в такий спосіб, аби ми повірили, що Платон не обминув жодної з відомих йому більш-менш важливих теорій. По суті, Платон ясно дає зрозуміти¹², що марно намагався розібратися в сучасних йому поглядах, а тому вважає за необхідне здійснити нову розвідку про справедливість. Та в його дослідженні і обговоренні наявних теорій ніколи не згадується той погляд, що справедливість це рівність перед законом («ізономія»). Таке умовчання можна пояснити двоюко. Або він прогледів егалітарну теорію¹³, або навмисно не розглядав її. Перша можливість здається малоімовірною, зважаючи на ретельність, з якою скомпоновано «Державу», а також на необхідність для Платона проаналізувати теорії його опонентів, якщо він мав на меті подати власну переконливу теорію. Але така можливість виглядає ще менш імовірною, коли ми згадаємо про широку популярність егалітарної теорії. Втім, нам не треба покладатися на умоглядні висновки і припущення, оскільки легко довести, що Платон не лише був знайомий з егалітарною теорією, а й дуже добре усвідомлював її значення, коли писав «Державу». Як уже згадувалося в цьому розділі (параграф II) і як буде продемонстровано докладніше (параграф III), егалітаризму відводилося значне місце в написаному раніше «Горгії», де Платон навіть обстоював його. І попри той факт, що позитивні риси та вади егалітаризму в «Державі» ніде серйозно не розглядаються, Платон не змінив своєї думки про його впливовість, бо сама поява «Держави» свідчить про популярність егалітаризму. На нього посилаються як на вкрай популярну демократичну ідею, але Платон тільки ганить її, і ми дізнаємося про неї

лише з кількох глузувань та шпильок¹⁴, що добре пасують образливим нападкам на афінську демократію і робляться там, де мова не йде про справедливість. Таким чином можливість того, що Платон прогледів егалітарну теорію справедливості, виключена, так само як і можливість того, що він не бачив необхідності розгляду впливової теорії, яка була діаметрально протилежною до його поглядів. Ту обставину, що його мовчанка в «Державі» уривається лише кількома ущипливими репліками (певно, він вважав їх занадто добрими, щоб знехтувати ними¹⁵), можна пояснити лише свідомою відмовою обговорювати цю теорію. Знаючи все це, я не розумію, як Платонів метод накидання своїм читачам думки про вичерпність аналізу всіх важливих теорій можна узгодити з нормами наукової чесності; хоча мусимо додати, що такий його хибний вчинок можна цілком віднести за рахунок Платонової відданості справі, в благо якої він твердо вірив.

Для того, щоб дати вичерпну оцінку Платоновій практично цілковитій мовчанці з цього питання, ми спершу повинні чітко усвідомити, що егалітарний рух, відомий Платонові, уособлював усе, що він ненавидів, і що його власна теорія, викладена в «Державі» та пізніших працях, значною мірою була відповіддю на могутній виклик, кинутий юними егалітаризмом та гуманізмом. Щоб довести це, я розгляну головні принципи гуманістичного руху, протиставляючи їм відповідні принципи Платонового тоталітаризму.

Гуманістична теорія справедливості висуває три головні вимоги чи пропозиції, а саме, а) власне егалітарний принцип, тобто пропозицію знищити «природні» привілеї; б) загальний принцип індивідуалізму і в) принцип, що завданням і метою держави є захист свободи її громадян. До кожної з цих політичних вимог чи пропозицій можна дбрати прямо протилежні принципи платонізму. Ось вони: а¹⁾ принцип природного привілею; б¹⁾ загальний принцип холізму чи колективізму і в¹⁾ принцип, що завдання і мета кожного індивіда полягають у підтримці та зміцненні стабільності держави. Я проаналізую ці три пункти за порядком, присвятивши кожному з них по одному параграфу (IV, V і VI) цього розділу.

IV

Егалітаризм — це власне вимога неупередженого ставлення до громадян держави. Це вимога, щоб народження, родинні зв'язки чи багатство не мали значення для тих, хто чинить правосуддя. Іншими словами, він не визнає жодних «природних» привілеїв, хоча певні привілеї можуть бути даровані громадянами тим, кому вони довіряють.

Цей егалітарний принцип був блискуче сформульований Періклом за кілька років до народження Платона у промові, яку зберіг для нас Фукидід¹⁶. Повніше я процитую її в розділі 10, а зараз наведу лише два речення з неї: «Наші закони, — каже Перікл, — рівно справедливі до всіх у їхніх приватних суперечках, але ми не зневажаємо й вимоги вищості. Коли громадянин чимось відзначився, тоді його висувають на державну службу, не через привілей, а в нагороду за заслугу; і бідність цьому не завадить...» Ці сентенції виражають певні основоположні цілі великого егалітарного руху, котрий, як ми бачили, зовсім не відступився від нападок на рабство. У Перікловому поколінні цей рух представляли Евріпід, Антифонт та Гіппій, цитовані в попередньому розділі, а також Геродот¹⁷. У Платоновому поколінні його представляли Алкідамант та Лікофрон, обидва цитовані вище; серед послідовників егалітарного руху був Антисфен, один із найближчих Сократових друзів.

Платонів принцип справедливості був, звісно, діаметрально протилежним усьому цьому. Платон вимагав природних привілеїв для природних вождів. Але як же він спростовував егалітарний принцип? В який спосіб він висував свої власні вимоги?

Згадаємо з попереднього розділу, що деякі з чудово відомих формулювань егалітарних вимог були висловлені вражаючою, але сумнівною мовою «природних прав» і що деякі представники егалітаризму, відстоюючи ці вимоги, посилались на «природну», тобто біологічну, рівність людей. Ми бачили, що ця суперечка безпредметна — люди рівні в одних важливих аспектах і нерівні в інших — і що нормативні вимоги не можна вивести з цього чи якогось іншого факту. Тому цікаво відзначити, що натуралістичний аргумент не використовувався всіма егалітаристами, а Перікл, приміром, навіть не натякав на нього¹⁸.

Платон швидко виявив, що натуралізм був слабким

місцем в егалітарному вченні й повною мірою скористався з цієї слабкості. Слова про рівність завжди знаходять відгук серед людей. Але цей відгук незначний порівняно до того, який викликає пропаганда, що твердить про вищість одних людей над іншими, і про те, що інші нижчі за них. Хіба ви рівні від природи зі своїми рабами, слугами, ремісниками, котрі нічим не кращі за тварин? Смішне вже саме запитання! Платон, мабуть, першим оцінив можливості такої реакції і протиставив презирство, глузування та зневажання вимогам природної рівності. Це пояснює, чому він так наполегливо приписував натуралістичні погляди навіть тим зі своїх опонентів, хто ніколи їх не сповідував. У «Менексені», пародії на Періклову риторику, він наполягає на зв'язку між вимогами рівних законів і природною рівністю: «В основі такого суспільного устрою лежить рівність від народження,— іронічно каже він.— Ми ж і всі наші люди є братами, дітьми однієї матері... рівність походження примушує нас прагнути рівних для всіх прав, заснованих на законі»¹⁹.

Згодом, у «Законах», Платон підсумовує свою відповідь егалітаризму. «Для нерівних рівне стало би нерівним»²⁰. Потім Арістотель її розвинув у формулу: «Рівність для рівних, нерівність для нерівних». Ця формула вказує на те, що можна назвати стандартним запереченням егалітаризму, а саме, що рівність була б чудовою, якби тільки люди були рівними, але егалітаризм, очевидно, неможливий, оскільки люди нерівні й оскільки їх не можна зробити рівними. Це, здавалося б, украй реалістичне заперечення, по суті, є найменш реалістичним, бо політичні привілеї ніколи не ґрунтувалися на природних відмінностях характеру. І справді, Платон, схоже, не дуже вірив у цей аргумент, коли писав «Державу», бо вживає його лише один раз, глузуючи над демократією, коли каже, що вона «зрівнює рівних і нерівних»²¹. За винятком цієї репліки, він вважає за краще не сперечатися з егалітаризмом, а мовчати про нього.

Підсумовуючи, можна сказати, що Платон ніколи не недооцінював значення егалітарної теорії, підтримуваної такою людиною, як Перікл, але й словом не обмовився про неї в «Державі»; він нападав на неї, проте не відкрито і чесно.

Але в який же спосіб він намагався обґрунтувати свій

власний антиегалітаризм, свій принцип природного привілею? В «Державі» Платон запропонував три різні аргументи, хоча два з них навряд чи заслуговують на увагу. Перший² — це несподівана репліка, що оскільки всі три інші властивості держави було розглянуто, то залишається четверта — «займатися своєю справою», яка й повинна бути справедливістю. Я не хочу вірити, що цю думку було висловлено як аргумент, але це напевно так, бо Платонів головний промовець «Сократ», висувуючи її, мовить: «Чи знаєш ти, чому я роблю такий висновок?» Другий аргумент цікавіший, бо ним робиться спроба показати, що антиегалітаризм можна вивести з традиційного (тобто егалітарного) погляду на безсторонність справедливості. Я процитую уривок повністю. Зауважуючи, що правителі міста повинні бути і його суддями, «Сократ» каже²³. «А під час судового розгляду хіба їхні зусилля не будуть спрямовані лише на те, щоб ніхто не захоплював чужого і не втрачав свого?» «Так, — відповідає його співрозмовник «Главкон». Саме на це». «Тому що це справедливо?» — «Так». «Отже, і на цьому прикладі можна переконатися, що справедливість полягає в тому, щоб кожен мав своє і виконував теж своє». Отож, встановлено, що «мати своє і виконувати теж своє» — це і є принцип справедливого судочинства, відповідно до наших традиційних уявлень про справедливість. На цьому другий аргумент вичерпується, даючи шлях третьому (його буде проаналізовано нижче), який веде до висновку, що справедливість полягає в збереженні свого громадського стану (або виконання своєї справи), який є станом (чи справою) *власного класу чи каст*.

Цей другий аргумент наведено тільки для того, щоб створити у читача враження, нібито справедливість, у звичайному значенні слова, вимагає від нас зберігати наше громадське становище, оскільки ми завжди повинні утримувати те, що нам належить. Так би мовити, Платон хоче, щоб його читачі зробили висновок: «Триматись свого і робити свою справу — це справедливість. Моє місце (чи моя справа) — це моя власність. Отже, справедливо буде, якщо я буду триматись свого місця (чи виконувати свою справу)». Ця думка майже така сама логічна, як і аргумент: «Справедливо додержуватись і користуватись своїм. Цей намір поцупити в тебе гроші належить мені. Отже, буде справедливим, якщо я стану дотримуватись свого плану і втілю

його в життя, тобто вкраду твої гроші». Ясно, що висновок, до якого підводить нас Платон, є звичайнісіньким грубим фокусом зі значенням слова «власний». (Бо проблема полягає в тому, чи справедливість вимагає щоб усе, що в певному сенсі є «нашим власним», хоча б «наш власний» клас, повинно трактуватися не лише як наша власність, а як наша невід'ємна власність? Але Платон і сам не вірить у такий принцип, бо тоді очевидно стає неможливість переходу до комунізму. А як же бути з утриманням наших власних дітей?) Шляхом такої грубої підтасовки Платон встановлює те, що Адам називає «точкою стику між його поглядом на справедливість і популярним... значенням слова». Саме в такий спосіб найвидатніший філософ усіх часів намагається переконати нас, що він відкрив справжню природу справедливості.

Третій і останній запропонований Платоном аргумент набагато серйозніший. Він посилається на принцип холізму чи колективізму і пов'язаний з принципом, який твердить, що завданням індивіда є підтримування стабільності держави. Його також буде проаналізовано в цьому розділі, в параграфах V і VI.

Та перш ніж перейти до розгляду цих питань, я хотів би повернути увагу до «передмови», яку Платон вміщує перед своїм описом «відкриття», яке ми тут досліджуємо. Її слід розглядати в світлі зроблених нами спостережень. Так ось, у цьому світлі «довга передмова» — як сам Платон визначає її — виникає як винахідлива спроба підготувати читача до «відкриття справедливості», примушуючи його вірити, що тут має місце суперечка, тоді як, насправді, він просто бачить перед собою розмаїття нещирих способів, які повинні притлумити його критичні здібності.

Довівши, що мудрість — це чеснота, властива охоронцям, а мужність — помічникам, «Сократ» проголошує свій намір зробити останнє зусилля і знайти, що таке справедливість. «Залишається розглянути ще дві властивості нашої держави: розважливість і те, заради чого ми й розпочали все наше дослідження — справедливість»²⁴. — «Так, звичайно», — відповідає Главкон. Сократ тут-таки пропонує не возитися з розважливістю. Але Главкон заперечує, і Сократ поступається, кажучи, що було б «неправильним» відмовляти. Цей короткий диспут готує читача до повторного введення поняття справедливості, накидаючи йому думку,

наче в Платона є засіб для її «винайдення», і переконує його, що Главкон пильно стежить за Платоною науковою чесністю, ведучи суперечку, за якою йому, читачеві, отже, немає потреби стежити взагалі²⁵.

Далі Сократ переходить до розгляду розсудливості й виявляє, що ця єдина чеснота, властива трудівникам. (До речі, багато дебатоване питання про те, чи Платонове розуміння справедливості відрізняється від розсудливості, може бути легко розв'язане. Справедливість для нього означає *триматися свого місця*; а розважливість — *знати своє місце*, точніше кажучи, бути ним задоволеним. Яка ж іще чеснота може бути властивою робітникам, які натоптують свої животи, мов звірі?) Розкривши суть розважливості, Платон запитує: «А що являє собою остання чеснота? Зрозуміло, що це — справедливість». — «Зрозуміло», — відказує Главкон.

«Тепер, Главконе, — мовить Сократ, — нам потрібно, немов мисливцям, стати довкола цієї хащі і пильно стежити, щоб від нас не втекла справедливість, щоб вона не вислизнула в нас із рук. Адже вона, очевидно, ховається десь тут: ти дивись і намагайся помітити її, а якщо побачиш першим, покажи й мені». Главкон, як і читач, ні до чого такого нездатний і пропонує Сократові вести його. «Тоді рушай слідом, — каже Сократ, — помолившись разом зі мною». Але й Сократ визнає, що «тут непролазні хащі, довкола темно і важко хоч щось розвідати. Втім, — мовить він, — треба йти далі». І замість того, щоб запротестувати «Куди далі? Далі він нашого дослідження, тобто від нашої суперечки? Але ж ми її навіть не розпочали. У сказаному тобою досі немає навіть проблеску смислу», — Главкон, а разом і наївний читач покірно зголошується: «Так, ходім». Тут Сократ повідомляє, що він щось запримітив (на противагу нам) і схвилювався. «Гей, Главконе, — гукає він, — яка радість! Мабуть, ми натрапили на її слід, здається мені, вона недалеко він нас втекла!» — «Благі вісті», — відповідає Главкон. — «Ох і роззяви ж ми, — зауважує Сократ. — Вона ж із самого початку плутається в нас під ногами, а ми й не глянемо на неї!» Отак Сократ досить довго вигукує та повторює свої твердження, поки його не уриває Главкон, який виражає читачькі почуття й запитує, що ж такого помітив Сократ. Та коли Сократ відповідає, що «в нашій бесіді ми самі себе не зрозуміли, тобто не втімили, що вже

тоді говорили саме про справедливість», Главкон, виражаючи читацьку нетерплячість, зауважує: «Занадто довга передмова, коли терпець уривається, так хочеться почути». І лише після цього Платон наводить два «аргументи», які я охарактеризував.

Главконова остання репліка може свідчити про те, що Платон знав, що чинив у цій «занадто довгій передмові». Я не можу трактувати її інакше як спробу — що виявилася вкрай вдалою — заколисати критичне сприйняття читача і за допомогою тріскотняви словесного феєрверка відвернути його увагу від інтелектуальної убогості цього майстерного шматка діалогу. Спадає на думку, що Платон розумів його слабину і знав, як її приховати.

V

Проблема індивідуалізму та колективізму тісно пов'язана з проблемою рівності та нерівності. Перед тим як перейти до їхнього розгляду, певно, слід зробити кілька термінологічних зауважень.

Термін «індивідуалізм» можна вживати (згідно з «Оксфордським тлумачним словником») з двома різними значеннями: а) на противагу колективізму; і б) на противагу альтруїзму. Більше жодне слово не вживається у першому значенні, а до другого є кілька синонімів, як ось «еґоїзм». Тому далі я вживатиму термін «індивідуалізм» виключно у значенні (а) і термін «еґоїзм» — у значенні (б). Можливо, буде корисною така невеличка таблиця.

а) *Індивідуалізм* протиставляється а¹) *Колективізму*

б) *Еґоїзм* протиставляється б¹) *Альтруїзму*

Отже, ці чотири терміни описують певні підходи, чи вимоги, чи рішення, чи пропозиції щодо кодексів нормативних законів. Хоча й неминуче розпливчато, їх можна, на мою думку, легко проілюструвати прикладами, а відтак вживати з точністю, що задовольняє наразі нашу мету. Давайте розпочнемо з колективізму²⁶, оскільки такий підхід вже знайомий нам з аналізу Платонового холізму. Його вимога, щоб індивід служив інтересам цілого, буде це всесвітом, містом, племенем, родом чи якимсь іншим суспільним утворенням, була проілюстрована в попередньому розділі кількома уривками. Один із них я процитую знову, але повніше²⁷: «Все, що виникло, виникає заради всього

в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього». Ця цитата не лише ілюструє холізм та колективізм, але також передає її надзвичайну емоційну привабливість, яку Платон чудово усвідомлював (як видно з преамбули до цього уривка). Вона звертається до різноманітних почуттів, як то до бажання належати до групи чи племені; ще одним фактором є її моральний заклик до альтруїзму і проти егоїзму чи себелюбства. Платон припускає, що коли ви не можете пожертвувати своїми інтересами заради цілого, то ви – егоїст.

Тепер, поглянувши на нашу табличку, ми побачимо, що це не так. Колективізм не протистоїть егоїзму, але він і не ототожнюється з альтруїзмом чи безкорисливістю. Колективний чи груповий егоїзм, приміром класовий егоїзм, зустрічається напрочуд часто (Платон знав це дуже добре²⁸), і це ясно свідчить про те, що колективізм як такий не протистоїть егоїзму. З іншого боку, антиколективіст, тобто індивідуаліст, може водночас бути альтруїстом. Він може бути готовим робити жертви, щоб допомогти іншим індивідам. Мабуть, найкращий приклад такого підходу — це Діккенс. Важко визначити, що в нього сильніше — палка ненависть до себелюбства чи палкий інтерес до індивіда з усіма притаманними йому людськими слабкостями. Цей підхід поєднується з несприйняттям не лише того, що ми тепер називаємо колективним утворенням або колективом²⁹, а й справжнього щирого альтруїзму, якщо той спрямований на якусь анонімну групу, а не на конкретних осіб. (Я нагадаю читачеві про місєс Джелібі з «Холодного дому», «леді, віддану громадським обов'язкам».) Ці ілюстрації, на мою думку, досить чітко пояснюють значення наших чотирьох термінів; вони також показують, що кожен з термінів у нашій табличці можна поєднати з будь-яким з двох термінів, що стоять навпроти (це дає чотири можливі комбінації).

Цікаво, що для Платона і для більшості його послідовників альтруїстичний індивідуалізм (такий як-от у Діккенса) просто неможливий. Згідно з Платоном, єдиною альтернативою колективізму є егоїзм; він просто ототожнює всякий альтруїзм з колективізмом, а всякий індивідуалізм з егоїзмом. Це не лише питання термінології, не гра слів, бо замість чотирьох можливостей Платон визнає тільки

дві. Через це виникли значні непорозуміння в міркуваннях з етичних питань, які не зникли й досі.

Платонове ототожнення індивідуалізму з егоїзмом спорядило його могутньою зброєю для захисту колективізму, а також для нападок на індивідуалізм. Захищаючи колективізм, він може закликати до нашого гуманістичного почуття безкорисливості; а нападаючи, — таврувати усіх індивідуалістів як користюлюбців, як нездатних присвятити себе чомусь, крім своєї особи. Ці нападки, хоча й спрямовані Платоном проти індивідуалізму в нашому розумінні, тобто проти прав людської особистості, досягають, звісно, зовсім іншої мети — егоїзму. Але ця різниця повсякчас зневажається Платоном і більшістю платоніків.

Чому Платон намагався нападати на індивідуалізм? Гадаю, він дуже добре знав, що робив, коли пристрілював свої гармати по цій позиції, бо індивідуалізм, певно, навіть більше ніж егалітаризм, був плацдармом для захисту нових гуманістичних ідей. Звільнення особистості було насправді видатною духовною революцією, що призвела до зламу трибалізму і виникнення демократії. Платоніва моторошна соціологічна інтуїція проявилася в той спосіб, що він неминуче розпізнає ворога, де б не зустрів його.

Індивідуалізм був частиною давньої інтуїтивної ідеї справедливості. Не справедливості, що, за Платоном, полягала в здоров'ї та гармонійності держави, а радше в певних способах ставлення до індивідів, як наголошував Аристотель, і про це слід пам'ятати, коли він говорить: «справедливість притаманна особистості»³⁰. На цьому індивідуалістичному елементі наголошувало Періклове покоління. Сам Перікл пояснював, що закони повинні гарантувати рівну справедливість «для всіх у їхніх приватних суперечках», але він пішов далі. «Ми не відчуваємо потреби, — каже він, — прискіпуватися до сусіда тільки через те, що він вирішив жити по-своєму». (Порівняйте з Платоною реплікою³¹ про те, що держава виховує людей не для того, «щоб надати їм можливість ухилитися куди хто захоче...») Перікл наполягає, що такий індивідуалізм має бути прив'язаний до альтруїзму: «Нас учать... ніколи не забувати, що ми повинні захищати немічних»; його промова сягає апогея в описі молодого афінянина, котрий зростає «для щасливої різнобічності та для упевненості в собі».

Такий індивідуалізм у поєднанні з альтруїзмом став

фундаментом нашої західної цивілізації. Він є центральною доктриною християнства («полюби свого ближнього», сказано в Святому писемі, а не «полюби своє плем'я»); він є стрижнем усіх етичних доктрин, що виростили з нашої цивілізації і стимулювали її. Він також є, приміром, центральною практичною доктриною Канта («завжди визнавайте, що кінцевою метою є людська особистість, і не використовуйте її як простий засіб для досягнення своїх цілей»). Немає іншої думки, яка справила б такий потужний вплив на моральний розвиток людства.

Платон був правий, коли вбачав у цій доктрині ворога своєї кастової держави і ненавидів її дужче за будь-яку іншу «шкідливу» доктрину того часу. Щоб зробити це ще очевиднішим, я процитую два уривки з «Законів»³², чия посправжньому приголомшливу ворожість до особистості, на мою думку, недооцінювали. Перший з них добре відомий як посилання на «Державу» і розглядає «спільність дружин, дітей і майна». Платон наводить тут опис устрою «Держави» як «найвищої форми держави». В найкращій державі, каже він, будуть «спільні дружини, діти, все майно, а всяку власність, що називається приватною, всіма засобами було скрізь усунуто із життя. Слід винаходити засоби, щоб так чи інакше зробити спільним те, що від природи є приватним — очі, вуха, руки, — так, щоб здавалося, наче всі гуртом бачать,чують і діють, усі вихваляють та ганяють одне й те саме. Усі будуть засмучуватися й радіти через одне й те саме, а закони якомога більше об'єднують державу». Далі Платон каже, що «вище цього, краще і правильніше ніхто ніколи не встановить мірила»; він описує таку державу як «божественну», «зразок», «взірець» чи «оригінал» держави, тобто її «форму» чи «ідею». Такий Платонів власний погляд на «Державу», висловлений у той час, коли він покинув сподіватися на втілення свого політичного ідеалу у всій його плинності.

Другий уривок, також із «Законів», є, якщо це можливо, ще відвертішим. Слід наголосити, що в цьому уривку йтиметься переважно про воснні походи та військову дисципліну, але Платон не залишає сумнівів у тому, що ті ж мілітаристські принципи слід застосовувати не тільки на війні, а й «під час миру, із самого дитинства». Подібно до інших тоталітарних мілітаристів та палких прихильників Спарти, Платон наполягає, що найважливіші вимоги війсь-

кової дисципліни повинні виконуватися насамперед, навіть за миру і що вони повинні визначати ціле життя всіх громадян; бо не лише повноправні громадяни (які всі солдати) і діти, але навіть звірі повинні весь час жити у стані постійної та тотальної мобілізації³³. «Найвищим принципом з усіх є той, — каже він, — що ніхто, ні чоловік, ні жінка, не повинні залишатися без провідника. Так само не можна дозволити звикнути робити хоч би що то було на власний розсуд; байдуже через запобідливість чи через жвавість характеру і на війні і під час миру слід спрямовувати свій погляд на вождя і вірно йти за ним. Навіть у найдрібніших питаннях треба діяти під керівництвом. Ось приклад: вставати, рухатися, митися або їсти слід³⁴... тільки тоді, коли це звелять робити. Одне слово, треба при звичайти людську душу навіть не мріяти про самостійні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій. Нехай життя всіх людей завжди буде якомога більш згуртованим і спільним. Бо немає і ніколи не буде закону кращого, кориснішого та дієвішого у справі досягнення талану і перемоги на війні. Вправлятися в цьому слід із самого дитинства, і не лише під час війни, але й за миру. Треба керувати іншими і самому бути в них під керівництвом. А безуряддя потрібно вилучити з життя всіх людей і навіть тварин, підвладних людям».

Це разючі слова. Не було людини більш серйозної у своїй ворожості до індивіда. І ця ненависть глибоко вкорінилася в основоположний дуалізм Платонової філософії; він ненавидів окрему особу та її свободу так само, як ненавидів розмаїття окремих випадків і плинного світу чуттєвих речей. У галузі політики індивід здається Платонові уособленням самого Зла.

Такий підхід, антигуманістичний та антихристиянський, послідовно ідеалізувався. Його трактували як гуманний, безкорисливий, альтруїстичний і християнський. Е. Б. Інгленд, приміром, називає³⁵ перший з цих двох уривків із «Законів» «енергійним звинуваченням себелюбства». Подібні слова вживає й Е. Баркер, коли розглядає Платонову теорію справедливості. Він каже, що Платон мав на меті «замінити себелюбство і громадянський безлад на гармонію» і що «древня гармонія інтересів держави та індивіда... таким чином відновлюється в Платоновому вченні, але відновлюється на новому і вищому рівні, тому що її було

піднесено до свідомого відчуття гармонії». Таке твердження і безліч подібних до нього можна легко пояснити, якщо ми пригадаємо Платонове ототожнення індивідуалізму з егоізмом. Саме тому всі платоніки вважають, що антиіндивідуалізм — це те саме, що й безкорисливість. Це ілюструє мій висновок про те, що таке ототожнення стало прикладом успішної антигуманістичної пропаганди і що воно внесло сум'яття в міркування з приводу етичних питань аж до наших днів. Але ми повинні також усвідомлювати, що ті, хто обмануті цим ототожненням і високими словами, славлять Платона як поборника моралі і повідомили світові, що його етика була найближчою до християнства ще до появи Христа, торують шлях тоталітаризму і, зокрема, тоталітарному, антихристиянському тлумаченню християнства. І це викрай небезпечно, бо були часи, коли у християнстві домінували тоталітарні ідеї. Була інквізиція, і вона може повернутися в тій чи іншій формі.

Тому, може, варто буде згадати ще кілька причин, через які простодушні люди дали переконати себе в гуманізмі Платонових намірів. Одна — це та, що, готуючи ґрунт для своїх колективістських доктрин, Платон, як правило, починав з цитування афоризму чи прислів'я (мабуть, Піфагорового): «У друзів усе спільне»¹⁶. Це, безперечно, безкорислива, висока і блискуча думка. Хто запідозрить, що аргумент, який починається з такої привабливої сентенції, приведе до абсолютно антигуманістичного висновку? Іншою важливою обставиною є те, що в Платонових діалогах знаходимо багато по-справжньому гуманістичних думок, надто в тих, що були написані до «Держави», коли він ще перебував під впливом Сократа. Зокрема, я маю на увазі Сократову доктрину, наведену в «Горгії», що лише страждати від несправедливості, ніж чинити її. Ясно, що така доктрина не лише альтруїстична, а й індивідуалістична, бо в колективістській теорії справедливості, подібній до викладеної у «Державі», несправедливість є дією, спрямованою проти держави, а не окремої людини, і хоча людина здатна чинити несправедливо, лише колектив може страждати від несправедливості. Та в «Горгії» ми не знаходимо нічого схожого. Пропонована теорія справедливості цілком нормальна, а «Сократ» (котрий тут, мабуть, найбільше схожий на реального Сократа), наводить такі приклади несправедливості, як помордаси, каліцтво чи вбивство. Сократове вчен-

ня про те, що краще потерпати від несправедливості, ніж чинити її, по суті, дуже подібне до християнського вчення, а його доктрина справедливості чудово узгоджується з духом Перікла. (Спробу витлумачити це буде зроблено в розділі 10.)

Отже, у «Державі» Платон розвиває нову доктрину справедливості, яка не лише несумісна з індивідуалізмом, а й відкрито ворожа до нього. Та читач може легко повірити, що Платон і далі тримається вчення, викладеного в «Горгії». Бо в «Державі» Платон часто посиляється на думку про те, що краще терпіти несправедливість, аніж чинити її, попри той факт, що це просто безглуздо з точки зору проголошеної ним колективістської теорії. До того ж, у «Державі» лунають голоси «Сократових» опонентів про те, як добре і приємно чинити несправедливість і як погано страждати від неї. Звичайно ж, будь-якого гуманіста відштовхне такий цинізм, і коли Сократовими вустами Платон висловлює свої цілі: «Адже я боюсь, що впаду в гріх, якщо дозволю при мені ганити справедливість, не зробивши нічого на її захист»³⁷, то довірливий читач переконується в доброті Платонових намірів і готовий піти за ним, хоч би куди той повів.

Ефект від цих Платонових запевнянь посилюється ще й тією обставиною, що вони йдуть слідом і протиставляються цинічним та егоїстичним Фрасимаховим промовам³⁸, якого змальовано як політичного пройдисвіта найгіршого штибу. Водночас читача підводять до ототожнення індивідуалізму з Фрасимаховими поглядами і до думки, що Платон, борючись із ними, бореться й проти шкідливих та нігілістичних тенденцій свого часу. Але ми не повинні дозволити залякати себе таким індивідуалістичним страховиськом, як Фрасимах (є велика схожість між його портретом та сучасним колективістським страхопудалом «більшовизму»), і сприйняти іншу, реальнішу і більш небезпечну, хоча й не таку очевидну форму варварства. Бо Платон підмінює Фрасимахову доктрину, що право — це сила індивіда, рівно варварською доктриною, що право — це все, що сприяє стабільності та могутності держави.

Отже, підсумуємо. Через свій радикальний колективізм Платон навіть не цікавиться тими проблемами, які люди звичайно називають проблемами справедливості, тобто, так би мовити, неупередженим зважуванням суперечливих тве-

рджень індивідів. Бо індивід — це ніщо. «Я встановлю закони, взявши до уваги все те, що найбільш корисно для держави в цілому...— каже Платон,—...бо я справедливо підпорядкую цій меті інтереси кожного окремого громадянина»³⁹. Він переймається лише колективним цілим, і справедливість для нього — це ніщо інше, як здоров'я, єдність та стабільність колективного утворення.

VI

Отже, ми побачили, що гуманістична етика вимагає егалітарного та індивідуалістичного трактування справедливості, але поки що не окреслили гуманістичні погляди на державу як таку. З іншого боку, ми пересвідчилися, що Платоніва теорія держави — тоталітарна, але досі не пояснили застосування цієї теорії до моралі окремої особи. Розглянемо ці дві задачі, розпочавши з другої, а саме — аналізом третього Платонівого аргументу в його «розкритті» справедливості, аргументу, який досі згадувався лише побіжно. Ось цей третій Платонів аргумент⁴⁰:

«А тепер, чи погодишся ти зі мною ось у чому,— каже Сократ.— Може, ти вважаєш, що для держави буде велика шкода від того, що тесля спробує виконувати роботу шевця, а швець — теслі?» — «Не дуже велика». — «Але коли ремісник чи хтось інший, гендляр за своїми природними нахилами... зможе перейти до стану воїнів чи коли хто-небудь з воїнів спробує потрапити в охоронці, не будучи гідним цього... тоді така заміна і втручання не в свої справи — загибель для держави». — «Цілковита загибель». — «Отже, втручання цих трьох станів у чужі справи та перехід з одного стану в інший — найбільше зло для держави і з повним правом може вважатися найгіршим злочином». — «Абсолютно правильно». — «А чи не назвеш ти найгірший злочин проти своєї ж держави несправедливістю?» — «Авжеж». — «Отже, це і є несправедливість. І давай скажемо, що в протилежність до неї справедливістю буде — і зробить справедливою державу — відданість своїй справи всіх - гендлярів, помічників та охоронців, причому кожен з них буде виконувати те, до чого має нахил».

Тепер, якщо ми подивимось на цей аргумент, то виявимо: (а) соціологічне припущення, що будь-яке послаблення жорсткої кастової системи неминуче призведе до загибелі

міста; (б) багаторазове повторення твердження про несправедливість того, що шкодить місту; (в) висновок про те, що протилежним є справедливість. Далі ми можемо погодитись із соціологічним припущенням (а), оскільки Платонів ідеал — заборона соціальних перемін і оскільки він називає «шкідливим» усе, що здатне призвести до зміни; отже, певно, цілком правильно, що соціальні зміни можна стримати лише за допомогою жорсткої кастової системи. Ми можемо погодитись з висновком (в), що несправедливість протилежна до справедливості. Втім, найшкавішим є пункт (б). Побіжний погляд на цей доказ засвідчить, що всі думки Платона спрямовані на питання: чи шкодить це державі? Якою мірою шкодить? Він повсякчас повторює, що те, що загрожує шкодою місту, є аморальним і несправедливим.

Ми бачимо, що Платон визнає лише одне найвище мірило державний інтерес. Все, що сприяє їм — добре, благочестиве і справедливе, а все, що загрожує державі, аморальне, погане і несправедливе. Дії, що служать їм, — моральні; дії, що становлять для неї загрозу, — аморальні. Іншими словами, Платонів моральний кодекс суто утилітарний; це кодекс колективістського чи політичного утилітаризму. *Мірилом моральності є інтерес держави.* Моральність — це всього-на-всього політична гігієна.

Це колективістська, трибалістська, тоталітарна теорія моральності: «Добро — все те, що відповідає інтересам моєї групи, або мого племені, або моєї держави». Чудово видно, що саме така моральність означає в міжнародних відносинах: держава ніколи не може помилятися в своїх діях, поки вона міцна. Держава має право не лише бути жорстокою по відношенню до своїх громадян, якщо це веде до її зміцнення, а й нападати на інші держави в разі, якщо це не послаблює її. (Такий висновок — відверте визнання аморальності держави, а відтак обстоювання морального нігілізму в міжнародних стосунках — зробив Гегель.)

З точки зору тоталітарної етики, з точки зору користі для колективу, Платонів теорія справедливості абсолютно правильна. Триматися свого місця — це чеснота. Така цивільна чеснота точно відповідає військовій чесноті дисципліни. І така чеснота відіграє точнісінько ту саму роль, яку «справедливість» відіграє в Платоновій системі чеснот. Бо коліщатка у великому дзигарі держави здатні

виявляти «чесноту» двояко. Насамперед, вони повинні відповідати своєму призначенню розміром, формою, міццю тощо; і, по-друге, повинні зчіплятися одне з одним там, де це потрібно, і триматися цього місця. Перший тип чесноти — відповідність певній задачі, призведе до диференціації, згідно з особливостями завдання кожного колішатка. Певні колішатка будуть доброчесними, тобто придатними, тільки якщо вони («за своєю природою») великі; інші — якщо вони міцні; ще інші — якщо вони гладесенькі. Але чеснота триматися свого місця буде спільною для них усіх. І це водночас буде й чеснотою цілого: чеснотою добре відлагодженого механізму — чеснотою гармонії. Цей універсальний чесноті Платон дає назву «справедливості». Така процедура абсолютно послідовна і цілковито виправдана з точки зору тоталітарної моральності. Якщо індивід — це лише колішатко, то етика — це лише наука про те, як підігнати його під одне ціле.

Я хочу пояснити, що вірю в ширість Платонового тоталітаризму. Його вимога незаперечного панування одного класу над рештою безкомпромісна, але його ідеалом була не максимальна експлуатація трудящих класів вищими класами, а стабільність цілого. Втім, причина, що, на його думку, вимагає тримати експлуатацію в певних межах, знову ж таки чисто утилітарна. Це зацікавленість в стабілізації класового правління. Якби охоронці спробували отримати забагато, доводить він, то вони б зрештою позбулися всього. «Якщо охоронець не задовольниться таким скромним і надійним життям... але спокуситься силою привласнити собі все надбання держави, він збагне годі Гесіод справді був мудрим, коли казав, що «половина більша від цілого»¹. Та ми повинні усвідомлювати, що навіть це прагнення стримати експлуатацію класового привілею досить часто є складовою тоталітаризму. Тоталітаризм не просто аморальний. Це мораль закритого суспільства — групи чи племені, це не корисливість окремої особи, а корисливість колективу.

Зважаючи на те, що третій Платонів аргумент ширший і послідовний, можна запитати, навіщо ж йому знадобилася «довга передмова», а також два попередні аргументи? Для чого створювати собі такі незручності? (Платоніки, звісно, відкажуть, що такі незручності існують лише в моїй уяві. Може, й так. Але ірраціональний характер цитованих

уривків навряд чи можна так легко пояснити.) По-моєму, відповідь на це запитання криється в тому, що Платонів колективний дзигар навряд чи захопив би його читачів, якби був представлений їм у всій своїй оголеності й безглуздості. Платон відчував ніяковість, бо розумів і боявся міцї та моральної привабливості сил, які він намагався розбити. Він не наважувався кинути їм виклик, а спробував схилити на свій бік. Чи свідчимо ми в Платонових творах цинічну та свідому спробу використати моральні ідеї нового гуманізму для своїх цілей, чи, може, бачимо досить драматичну спробу переконати свою власну совість у злі індивідуалізму, про це ми так і не дізнаємося. Сам я більше схильюся до другого і гадаю, що таємниця Платонових чар полягає саме в цьому внутрішньому конфлікті. На мою думку, Платон до глибини душі був зворушений новими ідеями, і зокрема великим індивідуалістом Сократом та його мучеництвом. І я гадаю, що він боровся проти цього впливу на нього самого, а також на інших усією силою свого незрівнянного інтелекту, хоч і не завжди відкрито. Це пояснює також, чому час від часу посеред всього його тоталітаризму трапляються певні гуманістичні ідеї. Це пояснює, чому філософам вдавалося представляти Платона гуманістом.

Вагомим доказом на підтримку такого тлумачення є спосіб, у який Платон розглядає чи, радше, зневажає гуманістичну і раціональну теорію держави, теорію, яку було вперше розроблено його поколінням.

Щоб чітко уявити собі цю теорію, слід скористатись мовою *політичних вимог чи політичних пропозицій* (пор. розділ 5, III), тобто нам не слід намагатися дати відповідь на есенціалістське питання: «Що таке держава, яка її справжня природа, яке її реальне значення?» Ми також не повинні відповідати на історичистське запитання: «Як виникла держава, звідки пішло політичне зобов'язання?» Ми скоріше сформулюємо наше питання так: «Що ми вимагаємо від держави? Що ми пропонуємо вважати законною метою державної діяльності?» А для того, щоб виявити в чому полягають наші головні політичні вимоги, ми можемо запитати: «Чому ми віддаємо перевагу життю у добре організованій державі перед життям без держави, тобто в анархії?» Така постановка питання — раціональна. Саме на таке запитання повинен спробувати відповісти будівни-

чий перед тим, як розпочинати створювання чи реконструкцію будь-якого політичного інституту. Бо тільки знаючи, чого він прагне, будівничий може вирішити придатний чи ні певний інститут для виконання своєї функції.

Отже, якщо ми поставимо питання в такий спосіб, то гуманіст відповість на нього: «Я вимагаю від держави захисту не лише для себе, а й для інших. Я вимагаю захисту моєї свободи і свободи інших людей. Я не хочу жити з милості того, хто має більші кулаки чи більші гармати. Іншими словами, я хочу, щоб мене захистили від агресії з боку інших людей. Я хочу, щоб було визнано різницю між агресією та захистом і щоб захист підтримувала організована міць держави». (Такий захист є статусом-кво, а запропонований принцип зводиться до того, що статус-кво повинен змінюватися не насильственими засобами, а лише у відповідності до закону, шляхом компромісу чи арбітражу, якщо тільки немає законної процедури для його перегляду.) Я абсолютно готовий до того, що мою свободу дій держава може дещо обмежити, якщо мені буде гарантовано захист тих свобод, що залишилися, оскільки усвідомлюю необхідність певних обмежень моєї свободи. Ось приклад: я мушу відмовитись від своєї «свободи» нападати, якщо хочу, щоб держава захищала мене від нападу. Та я вимагаю, щоб головне призначення держави не випало з поля зору. Я маю на увазі захист свобод, що не ущемлюють інших громадян. Отож, я вимагаю, щоб держава обов'язково обмежувала свободу громадян якомога рівніше і не більше, ніж потрібно для досягнення рівного обмеження свободи.

Подібною буде й вимога гуманіста, егалітариста, індивідуаліста. Така вимога дозволяє соціальному інженеру розглядати політичні проблеми раціонально, тобто з точки зору досить чіткої і визначеної мети.

Проти твердження, що таку мету можна сформулювати по-науковому чітко і визначено, висувалося багато заперечень. Говорилося, що, оскільки визнається необхідність обмеження свободи, то розвалюється весь принцип свободи, і питання про те, які обмеження потрібні, а які безглузді, неможливо розв'язати раціонально, а лише авторитарним шляхом. Але таке заперечення виникає через плутанину. Воно змішує фундаментальне питання про те, що ми хочемо від держави, з певними технологічними труднощами на шляху втілення наших цілей. Напевно, важко точно

визначити ступінь свободи, який можна залишити громадянам, не створюючи загрози для свободи, захист якої є завданням держави. Але можливість якогось приблизного визначення такого ступеня доводить досвід, тобто існування демократичних держав. Фактично, цей процес приблизного визначення є одним з головних завдань законодавства в демократії. Це важкий процес, але труднощі його напевно полягають не у накиданні нам зміни нашої головної вимоги. Якщо викласти дуже коротко, то вони полягають у тому, що державу слід вважати структурою для попередження злочинів, тобто агресії. А на всі посилення на труднощі визначення межі свободи і злочину можна відповісти, у принципі, знаменитою історією про хулігана, який твердив, що, будучи вільним громадянином, він може тицяти своїм кулаком куди заманеться. На що суддя мудро зауважив: «Свобода руху вашого кулака обмежена місцеперебуванням носа вашого ближнього».

Точку зору на державу, яку я щойно окреслив, можна назвати «протекціонізмом». Термін «протекціонізм» часто вживають, щоб описати тенденції, протилежні свободі. Таким чином, економісти розуміють під протекціонізмом політику, спрямовану на захист певних промислових інтересів від конкуренції, а мораліст вважатиме: це державні службовці повинні встановити моральне опікунство над населенням. Хоча політична теорія, яку я назвав протекціонізмом, не пов'язана з жодною із цих тенденцій і хоча це в своїй основі ліберальна теорія, на мою думку, така назва має засвідчити, що, попри свою ліберальність, вона не має нічого спільного з *політикою жорсткого неутручання* (часто, але не зовсім правильно, її називають «*Laissez faire*»). Лібералізм і обмеження державою не суперечать одне одному. Навпаки, будь-яка свобода, очевидно, неможлива, якщо вона не гарантована державою⁴². Певний ступінь контролю з боку держави в освіті, приміром, потрібен для захисту молоді від зневаги, яка може завадити юним захистити свою свободу, а держава повинна стежити за вільним доступом для кожного до всіх освітніх установ. Але занадто суворий контроль з боку держави за освітою створює смертельну небезпеку для свободи, оскільки обов'язково призведе до накидання ідей. Як уже наголошувалося, важливе й непросте питання обмеження свободи не можна розв'язати за допомогою трафаретної формули. Слід

також вітати той факт, що завжди будуть пограничні випадки, бо без стимулу політичних проблем та політичної боротьби такого роду готовність громадян обстоювати свою свободу невдовзі зникне, а разом із нею пропаде їхня свобода. (У цьому світлі мнимий конфлікт між свободою та безпекою, тобто безпекою, гарантованою державою, обертається на химеру. Бо не буде свободи, якщо її не забезпечить держава. І навпаки, лише держава, контрольована вільними громадянами, здатна забезпечити для них розумну безпеку.)

У такому викладі протекціоністська теорія держави позбавлена будь-яких елементів історизму чи есенціалізму. Вона не твердить, що держава виникла як об'єднання індивідів з протекціоністською метою або що впродовж історії була хоч одна держава, якою би правили відповідно до цієї мети. Вона також не говорить нічого про суттєву природу держави чи про природне право на свободу. Вона мовчить і про те, як насправді функціонує держава. Вона формулює політичну вимогу чи, точніше, рекомендацію щодо прийняття певної політики. Втім, підозрюю, багато конвенціоналістів, що описували державу як похідну від об'єднання з метою захисту його членів, хотіли висловити саме таку вимогу, але зробили це незграбною і обманливою мовою мовою історизму. Схожий обманливий спосіб висловлення цієї вимоги полягає у твердженні, що захист її громадян — це істотна функція держави, або твердження, що державу слід визначати як об'єднання для взаємного захисту. Усі ці теорії слід перекласти на мову вимог чи пропозицій політичних дій, перед тим як розпочинати їхній серйозний аналіз. Інакше не вдасться уникнути нескінченних суперечок чисто філологічного характеру.

Можна навести приклад такого перекладу. Критику того, що я назвав протекціонізмом, запропонував Арістотель⁴³, а повторив Берк і багато сучасних платоніків. Ця критика твердить, що протекціонізм вдається до занадто приниженого погляду на завдання держави, на яку (за Берковими словами) «слід дивитися з трепетом, оскільки це не партнерство у справах підпорядкованих меті тваринного існування тимчасової чи скороминучої природи».

Інакше кажучи, держава — це щось вище і благородніше за просте об'єднання з раціональною метою, це об'єкт обожнення. У неї є моральні завдання. «Дбати про благо-

честя — ось справа держави, що по праву заслуговує на таке ім'я», — каже Арістотель. Якщо ми спробуємо перекласти цей критичний погляд на мову політичних вимог, то виявимо, що ці критики протекціонізму висувують дві вимоги. По-перше, вони бажають обернути державу на об'єкт преклоніння. На наш погляд, проти такого бажання важко щось заперечити. Це релігійна проблема, і ті, хто обожає державу, повинні самі вирішити, як узгодити цю віру з іншими своїми релігійними віруваннями, хоча б, з першою заповіддю. Друга вимога — політична. На практиці ця вимога просто означатиме, що державні службовці повинні дбати про моральність громадян і що вони повинні вживати свою владу не стільки для захисту свободи громадян, скільки для контролю за їхнім моральним життям. Іншими словами, ця вимога, щоб царство законності, тобто насаджувані державою норми, зростало за рахунок царства власне моралі, тобто норм, запроваджуваних не державою, а нашими моральними рішеннями — нашою совістю. Таку вимогу чи пропозицію можна раціонально проаналізувати. Проти неї можна заперечити, що ті, хто висуває такі вимоги, вочевидь, не помічає, що таким чином кладе край індивідуальній моральній відповідальності і що цим вони не поліпшують, а руйнують мораль. Така вимога підмінює персональну відповідальність трибалістичними табу і тоталітаристською безвідповідальністю окремої особи. Всупереч такому підходу, індивідуаліст може твердити, що моральність держави (якщо вона взагалі існує), певно, буде значно нижчою, ніж у середнього громадянина, тож у край бажано, щоб моральність держави була контрольована громадянами, а не навпаки. А саме, нам потрібно і ми хочемо зробити моральною політику, а не політизувати мораль.

Слід нагадати, що, з протекціоністської точки зору, наявні демократичні держави, хоч і далекі від досконалості, є зразками значних досягнень у соціальній інженерії, що ведеться в правильному напрямку. Багатьом видам злочинів, порушенню прав людей іншими людьми або було практично покладено край, або зведено до мінімуму, а судочинство з успіхом розв'язує конфлікти сторін. Багато хто вважає, що поширення цих методів⁴⁴ на міжнародні злочини та міжнародні конфлікти є лише утопічною мрією, але ще не так давно встановлення сильної виконавчої влади

з метою підтримання громадянського миру здавалося утопією тим, хто потерпав від загроз кримінальних злочинців у країнах, де нині з цілковитим успіхом підтримується громадянський спокій. І, на мою думку, технічні проблеми контролю за міжнародною злочинністю не такі вже й важкі, коли відверто й раціонально розглянути їх. Якщо питання викладено чітко, не важко буде заручитися підтримкою людей у необхідності охорончих інститутів, як у регіональному, так і в світовому масштабі. Хай державопоклонники і далі моляться на державу, але дамо і суспільним інженерам не лише поліпшити внутрішній механізм, а й створити організацію для попередження міжнародних злочинів.

VII

Та повернімося до історії цих рухів. Схоже, що протекціоністську теорію держав вперше запропонував софіст Лікофрон, учень Горгія. Вже згадувалося, що він був (як і Алкідам, також Горгієв учень) одним із перших, хто критикував теорію природного привілею. Що Лікофрон підтримував теорію, яку я назвав «протекціонізмом», відмічено Арістотелем, за слів якого можна зрозуміти, що він, ймовірно, і започаткував її. З того самого джерела дізнаємося, що Лікофрон сформулював її з чіткістю, якої не вдалося досягти жодному з його послідовників.

Арістотель повідомляє, що Лікофрон розглядав закон держави як «угоду, за допомогою якої люди гарантують один одному справедливість» (і яка не здатна зробити людей ані добрими, ані справедливими). Далі ⁴⁵ він каже, що Лікофрон вважав державу знаряддям захисту своїх громадян від несправедливості (і надання їм можливості мирного спілкування, зокрема торгівлі), висуваючи вимогу, що держава повинна бути «кооперативним об'єднанням для запобігання злочинам». Цікаво, що в Арістотелевому повідомленні немає вказівок на те, що Лікофрон сформулював свою теорію як історичичну, тобто теорію, яка вбачає історичне походження держави в соціальному договорі. Навпаки, з Арістотелевих слів стає цілком ясным, що Лікофронова теорія була присвячена виключно меті держави, бо Арістотель твердить, що Лікофрон не вважав істотним завданням держави — зробити її громадян добродішними. Отже, це доводить, що Лікофрон трактував мету держави раціо-

нально, з технологічної точки зору, сприймаючи вимоги егалітаризму, індивідуалізму та протекціонізму.

У такому вигляді Лікофронова теорія цілком убезпечена від заперечень, перед якими беззахисна традиційна теорія соціального договору. Часто кажуть, як-от Баркер⁴⁶, що теорію контракту «сучасні мислителі спростували пункт за пунктом». Може, й так, але вивчення Баркерових пунктів засвідчить, що вони зовсім не спростовують теорію Лікофрона, в якому Баркер вбачає (і в цьому я схильний погодитися з ним) ймовірного засновника найбільш ранньої форми теорії, яку згодом назвали теорією договору. Ось докази Баркера, викладені пункт за пунктом: (а) історично договору ніколи не існувало; (б) історично держава ніколи не була запроваджена; (в) закони не обумовлені, а виникають з традиції, вищої сили, можливо, інстинкту тощо; перш ніж постати кодексом, вони були звичаями, (г) сила законів полягає не в санкціях, не в захисті з боку держави, яка насаджує їх, а в готовності окремої особи коритися їм, тобто у моральній волі індивіда.

Одразу видно, що заперечення (а), (б) і (в) самі по собі, слід це визнати, цілком слушні (попри те, що певні угоди таки існували стосовно лише історичистської версії теорії, але недоречні щодо Лікофронової теорії). Отже, нам немає потреби взагалі розглядати їх. А ось заперечення (г) заслуговує на пильнішу увагу. Що ж воно може означати? Критикована теорія наголошує на «волі», чи, краще сказати, «рішенні індивіда», більше за будь-яку іншу теорію; по суті, слово «договір» припускає угоду з «власної волі», ця теорія припускає, може, трохи більше за інші теорії, що сила закону полягає в готовності громадян приймати їх і коритися їм. Як же, в такому разі, пункт (г) може заперечувати проти теорії договору? Єдине можливе пояснення полягає в тому, що Баркер вважає, нібито договір виник не внаслідок «моральної волі» особи, а, радше, з егоїстичної волі. Таке витлумачення більш правдоподібне, бо перебуває у відповідності до Платонової критики. Але не треба бути егоїстом, щоб стати протекціоністом. Захист не обов'язково означає самозахист; багато людей страхують своє життя з метою захисту інших, а не себе, і подібно вони можуть вимагати захисту з боку держави переважно для інших, а в меншому ступені (чи й зовсім не вимагати) для себе. Ось головна ідея протекціонізму: захистити слабкого від

грубіянства дужого. Таку вимогу висувують не лише слабкі, але часто й сильні. Коротше кажучи, принаймні неправильно припускати, що така вимога егоїстична чи аморальна.

Лікофронів протекціонізм, на мою думку, не дає підстав для таких заперечень. Він найкраще виражає гуманістичний егалітарний рух Періклової доби. І все-таки, в нас відняли цю теорію. Її передавали пізнішим поколінням лише у спотвореному вигляді – як історичистську теорію походження держави за соціальним договором або есенціалістську теорію про те, що справжня природа держави полягає в домовленості, і як теорію егоїзму, що ґрунтується на припущенні про фундаментальну аморальність людської природи. І все це через всепоглинальний вплив Платонового авторитету.

VIII

Навряд можна сумніватися в тому, що Платон добре знав Лікофронову теорію, бо він (цілком ймовірно) був молодшим сучасником Лікофрона. І справді, цю теорію легко ототожнити зі згаданою спершу в «Горгії», а пізніше в «Державі». (У жодному місці Платон не згадує її автора; він часто так чинив, якщо його опонент був ще живий.) У «Горгії» теорію викладає Каллікл, моральний нігіліст, схожий на Фрасимаха з «Держави». У «Державі» її обстоює Главкон. У жодному випадку промовець не ототожнює себе з теорією, яку він представляє.

Два уривки багато в чому паралельні. Обидва викладають теорію в історичистській формі, тобто як теорію походження «справедливості». Обидва представляють теорію так, наче її логічні передумови обов'язково повинні бути корисливими чи ба навіть нігілістичними, тобто наче протекціоністський погляд на державу був притаманний лише тим, хто *полюбляв* чинити несправедливість, але був занадто слабким для цього, і хто, *отже*, вимагав, щоб сильний цього також не чинив. Таке трактування, певно, нечесне, оскільки єдиною обов'язковою передумовою теорії є вимога, щоб злочин чи несправедливість було покарано.

Отож, ці два уривки, у «Горгії» та «Державі», паралельні, і цей паралелізм досить часто коментувався. Але між ними є величезна різниця, яка, наскільки мені відомо, пройшла повз увагу коментаторів. А саме. У «Горгії» Каллікл презен-

тує теорію, яку він не поділяє, але оскільки він також не поділяє і Сократів погляд, то складається враження, що Платон не критикує, а радше обстоює протекціоністську теорію. Але в «Державі» ту саму теорію викладає Главкон, як розвиток і поглиблення Фрасимахових поглядів, тобто нігіліста, котрий тут посідає Калліклове місце. Іншими словами, теорія репрезентується як нігілістична, а Сократ по-героїськи звияжно руйнує цю диявольську доктрину егоїзму.

Отже, уривки, в яких більшість коментаторів виявляють схожість у спрямуванні «Горгія» і «Держави», фактично відкривають абсолютну зміну фасаду. Попри Калліклову ворожу репрезентацію, спрямування «Горгія» сприятливе для протекціонізму, а «Держава» люто нападає на неї.

Ось уривок з Калліклової промови в «Горгії»⁴¹: «Закони якраз і встановлюють слабосили, а їх більшість. Заради себе та своєї користі встановлюють вони закони... Намагаючись залякати сильніших людей і тих, хто здатен перевершити їх... вони твердять, що бути вищим за інших несправедливо. Самі ж вони через свою нікчемність охоче, я гадаю, задовольнилися б своєю долею, рівною для всіх». Якщо ми подивимось на цей виклад і відкинемо Калліклові відверті образи і ворожість, то виявимо всі складові Лікофрової теорії егалітаризм, індивідуалізм та захист від несправедливості. Навіть посилення на «сильних» та «слабких», котрі усвідомлюють свою мізерність, насправді абсолютно вкладається в протекціоністські погляди, якщо тільки припустити певний елемент карикатурності. Зовсім не виключено, що Лікофрова доктрина відкрито висувала вимогу до держави захищати слабких, вимогу, що, звісно, може бути якою завгодно, але тільки не ганебною. (Надія на те, що ця вимога буде колись виконана, знайшла свій вираз у християнському вченні: «Лагідні успадкують землю».)

Самому Калліклу протекціонізм не подобається, він за «природні» права сильного. Знаменно, що Сократ, у своїй суперечці з Калліклом, приходить на порятунок протекціонізму, бо прив'язує його до власної центральної тези — що краще потерпати від несправедливості, аніж чинити її. Ось що він, приміром, говорить⁴²: «А хіба більшість не тієї ж думки (як ти сам нещодавно твердив), що справедливість — це рівність і що ганебніше чинити несправедливість, аніж зносити її? І далі: «Отже, не лише згідно зі звичаєм

і законом чинити несправедливість ганебніше, аніж зносити, і справедливість – це рівність, але й за природою також». (Попри свої індивідуалістичні, егалітарні та протекціоністські тенденції, «Горгій» водночас буває глибоко антидемократичним. Пояснити це можна, певно, тим, що Платон, коли писав «Горгію», ще не розвинув свою тоталітарну теорію, і хоча його симпатії були на боці антидемократів, він усе ще перебував під впливом Сократа. І мені невтямки, як хтось може думати, що і «Горгій» і «Держава» є однаково правдивим викладом Сократових уявлень.)

А тепер давайте повернемося до «Держави», де Главкон подає протекціонізм як логічно переконливішу, але морально незмінну версію Фрасимахового нігілізму. «Послухайно,— каже Главкон⁴⁹,— у чому полягає справедливість і звідки вона береться. Кажуть, що чинити несправедливість від природи добре, а зносити – погано. Втім, коли зносиш несправедливість в цьому набагато більше поганого, ніж буває доброго, коли чиниш її. Тому, коли люди скуштували і того і другого, тобто чинили несправедливо і потерпали від несправедливості, тоді вони, якщо вже немає куди дітися від однієї і не можна триматися іншої, вирішили за доцільне домовитися між собою, щоб не творити кривду і не страждати від неї. Звідси й пішло законодавство. ...Ось яке походження та суть справедливості згідно з цією теорією».

Наскільки можна судити з її раціонального змісту, це, очевидно, одна й та сама теорія, а те, як її подано, до дрібниць нагадує промову Каллікла в «Горгії»⁵⁰. І все-таки, Платон повернув зовсім в інший бік. Протекціоністську теорію тепер не захищають від обвинувачень у тому, що вона ґрунтується на цинічному егоїзмі, а якраз навпаки. Наші гуманістичні почуття, наше моральне обурення, вже викликані Фрасимаховим нігілізмом, використовуються для того, щоб обернути нас на ворогів протекціонізму. Така теорія, на гуманістичний характер якої вказувалося в «Горгії», нині видається Платоном за антигуманістичну, і, по суті, як наслідок огидної і зовсім непереконливої доктрини про те, що несправедливість — це дуже добре для тих, кому вдається уникнути покарання. І він, не вагаючись, втовмачує цю точку зору. В розтягнутому продовженні цитованого уривка Главкон детально розробляє ніби необхідні припущення чи передумови протекціонізму. Серед них він згадує, приміром, той погляд, що чинити несправедливість,— це

«лише за все»⁵¹; що справедливість встановлюється лише через те, що більшість людей слабкі і не можуть коїти злочини і що для окремих громадян злочинне життя було б набагато прибутковим. А «Сократ», тобто Платон, щиро підтверджує⁵² правильність Главконового трактування викладеної теорії. У такий спосіб Платонові, очевидно, пощастило переконати більшість своїх читачів, принаймні всіх платоніків, що протекціоністська теорія, розвинена тут, тотожна безжалісному і цинічному Фрасимаховому егоїзму⁵³ і, що ще важливіше, наче всі прояви індивідуалізму зводяться до одного й того ж, а саме егоїзму. Та він переконав не лише своїх палких прихильників, йому навіть вдалося переконати своїх опонентів, і зокрема послідовників теорії договору. Від Карнеада⁵⁴ до Гоббса, всі вони не лише сприймали його фатальний історичистський виклад, а й вірили Платоновим запевненням, що їхня теорія базується на етичному нігілізмі.

Тепер слід усвідомити, що вся Платонова аргументація проти протекціонізму є розвитком його гаданої егоїстичної основи. І розглядаючи місце, яке займає цей розвиток, ми цілком можемо припустити, що Платон не навів інших переконливіших доказів не через власну стриманість, а через брак аргументів. Отже, з протекціонізмом слід боротися, закликаючи до наших почуттів,—виставивши його образуючі ідеї справедливості, а також наших уявлень про пристойність.

Ось так Платон розправився з теорією, що була не лише небезпечним суперником його власній доктрині, а й представляла нові гуманістичні та індивідуалістичні вірування, тобто була вкрай ворожа до всього, що цінував Платон. Мудрість такого методу доводить його вражаючий успіх. Та я покривив би душею, якби щиро не визнав, що вважаю Платонів метод безчесним. Бо критикована теорія не потребує припущень аморальніших за те, що несправедливість — це зло, тобто, що її слід уникати і тримати під контролем. До того ж, Платон напрочуд добре знав, що ця теорія не ґрунтувалася на егоїзмі, бо в «Горгії» репрезентував її не як тотожну нігілістичній теорії, з якої вона «виникла», вигаданий в «Державі», а як протилежну до неї.

Підсумовуючи, можемо сказати, що Платонова теорія справедливості, у тому вигляді, як її викладено в «Державі» та пізніших творах, є свідомою спробою дістати перевагу

над егалітарними, індивідуалістичними та протекціоністськими тенденціями його доби і реставрувати трибалістичні догми шляхом розвитку тоталітарної етичної теорії. Водночас Платон був глибоко вражений новою гуманістичною мораллю, але замість того, щоб доказово сперечатись із егалітаризмом, він уник навіть його розгляду. І йому вдалося зворушити гуманістичні почуття, силу яких він дуже добре розумів, на користь тоталітарного класового правління від природи вищої панівної раси.

Такі класові привілеї, за його словами, необхідні для підтримання стабільності держави. А відтак вони є суттю справедливості. Зрештою, таке твердження ґрунтується на тому аргументі, що справедливість потрібна для могутності, здоров'я та стабільності держави, аргументі напрочуд схожому на сучасне тоталітарне визначення: правильно все, що корисне для сили моєї нації, або мого класу, або моєї партії.

Але й це ще не все. Наголошуючи на класовому привілеї, Платонова теорія справедливості ставить проблему: «Хто повинен правити?» в центр політичної теорії. На це питання він відповідає, що правити повинні наймудріші та найкращі. Хіба така блискуча відповідь не змінює характер його теорії?

Розділ 7. ПРИНЦИП КЕРІВНИЦТВА

Нетянувший хай іде під проводом мудрого, а і буде під його владою.

Платон

Певні заперечення¹ нашому витлумаченню Платонової політичної програми змусили нас вдатися до дослідження ролі, яку відіграють в рамках цієї програми такі етичні ідеї, як справедливість, добро, мудрість, істина та щастя. Цей та два наступні розділи продовжують аналіз, і далі ми розглянемо, яку роль відігравала ідея мудрості в Платоновій політичній філософії.

Ми бачили, що головною вимогою Платонової ідеї справедливості була та, що правити мають природні правителі, а прислужувати — природні раби. Вона є часткою історичної вимоги, щоб держава, з метою заборони всіх змін, була

копією її «ідеї», або її справжньої «природи». Така теорія справедливості дуже добре засвідчує, що Платон убачав фундаментальну проблему політики у питанні: *«Хто правитиме державою?»*

I

Я переконаний, що, виклавши проблему політики у формі питання *«Хто має правити?»* або *«Чия воля буде найвищою?»* тощо, Платон вніс тривале сум'яття в політичну філософію. Воно, по суті, аналогічне тому, що він зробив у сфері етики ототожненням колективізму з альтруїзмом, яке було розглянуто в попередньому розділі. Очевидно, що коли вже порушено питання про те, хто повинен правити, то на нього важко не відповісти *«найкращий»*, чи *«наймудріший»*, чи *«природжений правитель»*, чи *«той, хто опанував мистецтво правління (або ж, можливо, «загальна воля», чи «раса панів», чи «промислові робітники», чи «народ»)*. Але така відповідь, попри всю свою, здавалося б, переконливість — бо хто ж обстоюватиме правління *«найгіршого»*, чи *«найдурнішого»*, чи *«природженого раба?»* — абсолютно марна, і я спробую довести це.

Насамперед, така відповідь має на меті переконати нас, що певні основоположні проблеми політичної теорії вже розв'язано. Та, якщо ми поглянемо на політичну теорію під іншим кутом, то виявимо, що не розв'язали жодної фундаментальної проблеми, а просто проминули їх, припустивши, що основоположним є питання *«Хто має правити?»* Бо навіть ті, хто поділяє це Платонове припущення, визнають, що політичні правителі не завжди досить *«добрі»* чи *«мудрі»* (не слід сушити голову над точним значенням цих термінів), і, що зовсім не просто здобутись на уряд, на доброту і мудрість якого можна беззастережно покластись. Якщо погодитись із цим, то ми повинні запитати, чи не зустріється політична думка із самого початку з можливістю поганого уряду; чи не слід нам бути готовими до найгірших вождів і сподіватись на найкращих? А відтак ми прийдемо до нового погляду на проблему політики, бо змушені будемо замість питання: *«Хто повинен правити?»*, сформулювати інше² питання. *«Як би нам так організувати політичні інститути, щоб погані чи некомпетентні правителі не могли заподіяти великої шкоди?»*

Ті, хто вірить, наче головним є перше питання, мовчки погоджуються, що «суть» політичної влади — її неконтрольованість. Вони припускають, що хтось має владу — окрема особа чи колективне утворення, як-от клас. І вони припускають, що тої, хто має владу, дуже приблизно, може робити, що йому заманеться, зокрема зміцнювати свою владу, і в такий спосіб наближати її до необмеженої і неконтрольованої влади. Вони припускають, що істотною рисою політичної влади є її верховність. А після того, як зроблено це припущення, то, по суті, залишається тільки одне важливе питання: «Хто повинен бути самодержцем?»

Я назву таке припущення *теорією (необмеженої) верховної влади*, вживаючи цей вираз не для виділення якоїсь окремої теорії з розмаїття теорій верховної влади, а якщо бути конкретнішим, запропонованих такими філософами як Боден, Руссо чи Гегель, але для більш узагальненого припущення, начебто політична влада практично є неконтрольованою, чи для вимоги, щоб так було, разом з думкою про те, що головним питанням, яке залишилося, є вкласти владу до найкращих рук. Ця теорія верховної влади невидимо присутня в Платоновому підході і відтоді грала свою роль. Її також, безумовно, підтримують ті сучасні автори, котрі, приміром, гадають, що головною проблемою є питання: «Хто повинен диктувати? Капіталісти чи пролетарі?»

Не вдаючись до детальної критики, я хочу наголосити, що є серйозні заперечення щодо необдуманого і безумовного прийняття цієї теорії. Хоч би якими привабливими здавалися її достоїнства, вона напевне є вкрай нереалістичною. Жодна політична влада ніколи не була неконтрольованою і, поки люди будуть залишатися людьми (поки «Чудовий новий світ»* не буде втілено), не може бути абсолютної і необмеженої політичної влади. Поки одна людина здатна зосередити в своїх руках достатню фізичну потугу, щоб панувати над іншими, доти вона буде залежною від своїх помічників. Навіть наймогутніший тиран залежить від своєї таємної поліції, від своїх посіпак і своїх катів. Така залежність означає, що його влада, хоч якою б великою вона була, не є неконтрольованою, і він мусить робити поступки, підіграючи одному угрупованню проти іншого.

* Відомий утопічний роман англійського письменника Олдоха Хакслі. (Прим. перекл.)

А отже, є інші політичні сили, інші влади, крім його, і він може здійснювати своє правління, використовуючи їх і граючи до них. Це доводить, що навіть крайні випадки верховної влади ніколи не були чистим самодержавством. Ніколи воля чи інтереси однієї людини (або, якби таке явище існувало, воля та інтереси однієї групи) не може прямо привести її до мети, не відмовляючись від деяких претензій, щоб заручитися підтримкою сил, які вона неспроможна перемогти. А в переважній більшості випадків обмеження політичної влади значно перевищують щойно названі.

Я наголосив на цих емпіричних пунктах не тому, що хочу використати їх як докази, а лише з метою уникнення заперечень. Я тверджу, що всі теорії суверенітету обминають одне з найфундаментальніших питань — а саме, чи не слід прагнути інституційного контролю над урядом, урівноважуючи його владу іншими владами. Така *теорія контролю та рівноваги* вимагає принаймні уважного розгляду. На мою думку, до неї можна висунути лише два заперечення: а) такий контроль *практично* неможливий і (б) вона *теоретично* непереконлива, оскільки політична влада по своїй суті суверенна³. Я вважаю, що факти спростовують ці обидва догматичні заперечення, а разом з ними й багато інших впливових поглядів (наприклад, теорію, згідно з якою єдиною альтернативою диктатурі одного класу є диктатура іншого класу).

Для того, щоб порушити питання інституційного контролю над правителями, слід лише припустити, що уряди не завжди бувають добрими і мудрими. Та оскільки я вже дещо сказав про історичні факти, то тепер схильний трохи вийти за рамки цього припущення. Я схильюсь до думки, що правителі рідко піднімаються над середнім рівнем, як у моральному, так і в розумовому відношенні, а часто навіть не досягали його. Тож я гадаю за доцільне керуватися в політиці принципом: «готуйся до гіршого», тоді як ми можемо, хоча, звісно, повинні в той самий час намагатися одержати якнайкращого. Мені здається абсолютним божевіллям будувати всі наші політичні зусилля на хисткій надії, що нам вдасться залучити блискучих чи принаймні компетентних правителів. Та, попри всю мою зацікавленість у цих питаннях, я повинен наполегливо повторити, що моя теорія суверенітету не залежить від моїх особистих уподобань.

Окрім моїх особистих уподобань та крім наведених вище аргументів проти загальної теорії суверенітету, є ще й певний логічний аргумент, який можна навести, щоб показати непослідовність кожної окремої форми теорії суверенітету. Точніше, цьому логічному аргументу можна надати найрізноманітніших, але аналогічних за змістом форм для боротьби з теорією, за якою правити повинні наймудріші, а якщо ширше, то з теоріями, що правити повинні найкращі, закон, більшість тощо. Зокрема, одна форма цього логічного аргументу спрямована проти найвної версії лібералізму, демократії та принципу, відповідно до якого правити має більшість. Він у дечому схожий на добре відомий «парадокс свободи», уперше і з успіхом використаний Платоном. Критикуючи демократію й викладаючи історію становлення тирана, Платон мимоволі порушує таке питання: «А що як люди самі відмовляться від влади і забажають, щоб ними натомість правив тиран?» Платон припускає, що вільна людина може скористатися своєю абсолютною свободою насамперед для того, щоб потоптати закони, а потім і саму свободу, вимагаючи встановлення тиранії⁴. І це не просто уявляема можливість, таке траплялося багато разів. І кожного разу, коли таке бувало, демократи, які обрали остаточною основою для свого політичного кредо принцип, згідно з яким правити має більшість, чи схожу форму принципу суверенітету, опинялися у безнадійному становищі. З одного боку, обраний ними принцип вимагає від них виступати проти будь-якої, окрім мажоритарної, форми правління, а відтак і проти нової тиранії. З іншого боку, той самий принцип вимагає, щоб вони виконували будь-яке рішення, ухвалене більшістю, а отже, підтримували нового тирана. Непослідовність цієї теорії, звісно, паралізує їхні дії⁵. Отож, ті з нас, демократів, хто вимагає інституційного контролю підвладних над правителями, і зокрема права розпускати уряд за волевиявом більшості, повинні ґрунтувати свої вимоги на теорії послідовнішій, ніж внутрішньо суперечлива теорія суверенітету. (В наступному параграфі цього розділу буде показано, що це можливо.)

Ми бачили, що Платон упритул наблизився до відкриття парадоксів свободи та демократії. Та Платон і його послідовники не помітили, що інші форми теорії суверенітету породжують аналогічні суперечності. *Усі теорії суверенітету парадоксальні*. Ми, приміром, можемо обрати в прави-

телі «наймудрішого» чи найкращого. Але «наймудріший», завдяки своїй мудрості, може виявити, що правити повинен «найкращий», а той через свою благість, певно, може вирішити, що правити має «більшість». Важливо відмітити, що навіть така форма теорії суверенітету, що вимагає «Царства закону», може викликати певні заперечення. По суті, це збагнули дуже давно, про що свідчить Гераклітова репліка⁶: «Закон може також вимагати корення волі однієї людини».

Завершуючи цей короткий критичний аналіз, хочу сказати, що, на мою думку, він дає підстави твердити, що теорія суверенітету слабка, як емпірично, так і логічно. І принаймні слід вимагати ретельно зважити інші можливості, перед тим як її приймати.

II

І справді, не важко довести, що можна розробити вільну від парадокса суверенітету теорію демократичного правління. Я маю на гадці теорію, що виникла не з учення про неперехідне добро чи справедливість правління більшості, а радше з уявлень про нікчемність тиранії. Або, точніше кажучи, вона спирається на рішення чи на згоду уникати тиранії та чинити їй опір.

Можна розрізнити два типи уряду. До першого типу належать уряди, від яких підвладні можуть позбутися без кровопролиття хоча б шляхом загальних виборів. Тобто суспільні інститути забезпечують засоби, за допомогою яких підвладні можуть змістити свого правителя, а суспільні традиції гарантують, що ці інстанції не будуть з легкістю зруйновані тими, хто перебуває при владі. До другого типу належать уряди, від яких підвладні не можуть позбавитись інакше, як шляхом успішного перевороту, тобто у більшості випадків - ніколи. Я пропоную вживати термін «демократія» для короткого визначення урядів першого типу, а термін «тиранія» чи «диктатура» — для другого. На мою думку, такий зміст цих термінів найбільше співпадає з традиційним розумінням слів. Та я хочу одразу пояснити, що жоден елемент моєї аргументації не залежить від вибору цих ярликів, і якби хтось став вживати їх у зворотному значенні (що нині часто робиться), то я просто заявив би, що обстоюю назване ним «тиранією», а заперечую те,

що він називає «демократією». Я також відкинув би як недоречні будь-які спроби знайти «справжнє» чи «суттєве» значення слова «демократія», розкривши його як «правління народу». (Адже хоча «народ» може впливати на вчинки своїх правителів, загрожуючи повалити їх, він ніколи не здійснював самоуправління в якомусь конкретному, практичному розумінні.)

Якщо вжити ці два терміни в запропонованому значенні, то пропозицію створити, розвивати і захищати політичні інститути, які дозволяють уникнути тиранії, можна назвати принципом демократичної політики. Такий принцип не припускає, що ми коли-небудь зможемо створити подібні інститути, котрі були б убезпечені від помилок і дурниць або гарантували правильність, мудрість та доброту політики, яку провадить демократичний уряд, чи хоча б, щоб така політика була обов'язково кращою і мудрішою, ніж політика, обрана великодушним тираном. (А що ми не робимо таких припущень, то й уникаємо парадокса демократії.) Втім, можна закинути, що в підтексті обрання демократичного принципу криється переконання, що навіть погана політика за демократії (поки ми можемо сприяти її мирній зміні) є кращою від влади тирана, хоч яким би мудрим і великодушним він був. У цьому світлі теорія демократії не спирається на принцип обов'язкового правління більшості, а скоріше різноманітні методи демократичного контролю, такі як загальні вибори і представницький уряд, слід розглядати лише як випробувані і, за умов широко розповсюдженої традиційної недовіри тиранії, достатньо ефективні інституційні гарантії проти тиранії. Ці гарантії завжди можна підкріпити і вони навіть самі створюють передумови для такого поліпшення.

Отже той, хто поділяє викладений тут принцип демократії, не повинен розглядати наслідки демократичного волевияву як авторитарний вираз правильності. Хоча він і скориться рішенню більшості, щоб уможливити роботу демократичних інститутів, він почуватиметься необмеженим у виборі демократичних засобів боротьби за перегляд такого рішення. І якщо він доживе до того дня, коли волевияв більшості зруйнує демократичні інститути, то з цього сумного досвіду виснує лише, що немає гарантованого від помилок методу уникнути тиранії. Але це не

послабить його рішучості боротися з тиранією, а його теорія від цього не стане непослідовною.

III

Повертаючись до Платона, бачимо, що загострюючи увагу на проблемі «хто повинен правити», він мимоволі поділяв загальну теорію суверенітету. В такий спосіб питання інституційного контролю над правителями та інституційного врівноваження їхньої влади відпали, навіть не будучи порушеними. Платон переносить наголос з інститутів на проблему чиновників, і найнагальнішою для нього стає проблема добору і навчання керівництву природних вождів.

З огляду на цю обставину, дехто вважає, що в Платоновій теорії добробут держави, зрештою, розглядається як етичне і духовне питання, що залежить від особи і особистої відповідальності, а не від розбудови безособових інститутів. На мою думку, така точка зору на платонізм — поверхова. *Усяка довгострокова політика інституційна.* Винятків тут не буває, навіть для Платона. Принцип керівництва не замінює інституційну проблему на проблему персоналу, він лише створює нові інституційні проблеми. Як ми побачимо, він навіть обтяжує інституції завданням, що виходить далеко за межі розумних вимог до цих інститутів, а саме — *завданням добору майбутніх вождів.* Отже, було б помилково гадати, наче протиставлення теорії рівноваги до теорії суверенітету відповідає протиставленню інституціоналізму до персоналізму. Платонів принцип персоналізму дуже далекий від чистого персоналізму, оскільки припускає функціонування інституцій. І справді, можна сказати, що чистий персоналізм неможливий, але слід тоді визнати й неможливість чистого інституціоналізму. Не лише організація інститутів вимагає важливих особистих рішень, а й власне функціонування навіть найкращих з усіх інститутів (таких, як демократичні контроль і рівновага) завжди значною мірою залежатимуть від тих, хто працює в них. Інститути нагадують фортеці — їх слід добре спроектувати й заповнити людьми.

Ця різниця між особистим та інституційним елементами соціальної ситуації часто проходить повз увагу критиків демократії. Більшість з них незадоволені демократичними інститутами тому, що, на їхню думку, ці інститути не

завжди гарантують державу чи політику від відмови від певних моральних ідеалів чи певних нагальних і, як їм здається, гідних захоплення політичних вимог. Але ці критики помилилися адресою, вони не розуміють, на що можна чекати від демократичних інститутів, а також якою буде їхня альтернатива. Демократія (у запропонованому мною значенні) забезпечує інституційний каркас для реформування політичних інститутів. Вона уможливорює ненасильствену перебудову інститутів, щоб у такий спосіб розсудливо проектувати нові інститути та регулювати старі. Втім, вона не може гарантувати розсудливість. Питання інтелектуальних та моральних стандартів її громадян – це значною мірою проблема особистості. (Я вважаю, що думка про те, наче цю проблему можна розв'язати за допомогою еugenіки та освітнього контролю, є помилковою, і далі я спробую обґрунтувати це своє твердження). Ні в якому разі не можна покладати на демократію провину за політичні промахи демократичної держави. Скоріше нам слід винуватити самих себе, тобто громадян демократичної держави. У недемократичній державі єдиний шлях досягти розумних реформ лежить через насильствене повалення уряду і запровадження демократичного каркасу. Ті, хто нападає на демократію з «моральних» міркувань, не здатні побачити різницю між проблемами особистісними та інституційними. Завдання поліпшити стан справ покладене на нас. Демократичні інститути не можуть поліпшитися самі собою. Проблема поліпшення – це завжди проблема, що стоїть перед *особистостями*, а не перед інститутами. Та, якщо ми бажаємо поліпшення, нам слід точно визначити, які саме *інститути* ми хочемо поліпшити.

У сфері політичних проблем різниці між особами та інститутами відповідає різниця між щоденними і стратегічними проблемами. Тоді як щоденні проблеми здебільшого мають особистий характер, то будівництво майбутнього обов'язково повинно бути інституційним. Якщо політичну проблему розглядати за критерієм «хто повинен правити» і обрати Платонів принцип керівництва – тобто, що правити повинні найкращі, – тоді проблема майбутнього неминуче обернеться на проектування інститутів для добору майбутніх вождів.

Це одна з найважливіших проблем Платонової теорії освіти. Торкаючись її, я без вагань заявляю, що Платон

абсолютно спотворив і заплутав теорію та практику освіти, прив'язавши її до теорії лідерства. Заподіяна шкода перевершує, якщо це можливо, навіть ту, що було завдано етиці ототожненням колективізму з альтруізмом, і політичній теорії — запровадженням принципу суверенітету. Платонове припущення того, що завданням освіти (а якщо точніше, освітніх інституцій) має бути добирання майбутніх вождів і навчання їх керівництву, досі сприймається без заперечень. Обтяжуючи ці інститути завданням, що виходить далеко за сферу діяльності будь-якої інституції, Платон є почасти відповідальним за їхній жалюгідний стан. Та перед тим, як розпочинати загальне обговорення Платонівського погляду на завдання освіти, я хочу дещо детальніше проаналізувати його теорію керівництва — лідерства мудрих.

IV

Я вважаю ймовірним, що багатьма елементами цієї теорії Платон завдячує Сократовому впливу. Одним з фундаментальних Сократових догматів був, на мою думку, його моральний інтелектуалізм, під яким я розумію (а) ототожнення добра і мудрості, тобто його теорію, згідно з якою ніхто не чинить проти здорового глузду, а всі моральні помилки криються у браці знання; (б) сократівську теорію, що моральної бездоганності можна навчити і що для цього не потрібні якісь особливі моральні здібності, окрім загального людського розуму.

Сократ був моралістом та ентузіастом. Він був одним із тих, хто критикує будь-яку форму правління за її недоліки (і справді, така критика була б потрібною і корисною для будь-якого уряду, а втім, вона можлива лише за умов демократії), але визнає важливість зберігати лояльність до державних законів. Сталося так, що більша частина його життя пройшла за умов демократії і, будучи добрим демократом, він вважав своїм обов'язком розкрити некомпетентність та торохтієство окремих демократичних лідерів своєї доби. Водночас він чинив опір будь-якому прояву тиранії, і коли ми згадаємо про його хоробру поведінку за правління Тридцяти тиранів, то в нас не буде підстав твердити, що його критика демократичних лідерів надихалася схильністю до антидемократичних уподобань⁸. Зовсім

не виключено, що він, як і Платон, вимагав, щоб правила найкращі, тобто, відповідно до його поглядів, наймудріші чи ті, хто щось знає про справедливість. Але слід зауважити, що під «справедливістю» він мав на увазі егалітарну справедливість (про це свідчать уривки з «Горгія», цитовані в попередньому розділі) і що Сократ був не лише егалітаристом, а й індивідуалістом — можливо, найвидатнішим поборником індивідуалістичної етики всіх часів. Слід усвідомлювати, що, вимагаючи правління мудрих, Платон наголошував на тому, що він не має на увазі освічених. На ділі він украй скептично ставився до професійної вченості — як до філософів минулого, так і до вчених-софістів, своїх сучасників. Говорячи про мудрість, він мав на увазі зовсім інше. Для нього мудрість полягала в осягненні: «Як мало я знаю!» Він повчав, що ті, хто не збагнув цієї істини, не знають нічого. (Оце по-справжньому науковий дух. Дехто й досі, подібно до Платона, котрий видавав себе за вченого-піфагорейця⁹, гадає, що Сократів агностицичний підхід слід пояснювати відсутністю успіхів тогочасної науки. Але це лише доводить, що такі люди не розуміють його духу й досі перебувають під владою досократівського магічного ставлення до науки і науковця, якого вони вважають кимось на кшталт прославленого шамана, мудрого, вченого, втаємниченого. Вченого оцінюють за обсягом накопиченого ним знання, замість того, щоб, як пропонував Сократ, брати до уваги його усвідомлення того, що він ще не все осягнув, як мірило його рівня і водночас інтелектуальної чесності.)

Важливо зауважити, що Сократів інтелектуалізм був відверто егалітарним. Сократ вважав, що кожного можна навчити: в «Меноні» ми бачимо, як він навчає молодого раба варіанту¹⁰ так званої нині теореми Піфагора, пробуючи довести, що будь-який неосвічений раб здатний осягнути навіть абстрактні поняття. Його інтелектуалізм є також і антиавторитарним. Згідно з Сократом, фахівець, певно, може догматично навчити якоїсь техніки, от хоча б риторики, але справжнього знання, мудрості й доброчесності можна навчити лише одним способом, що за його описом нагадує допомогу породіллі (маєвтика). Тим, хто прагне навчатися, можна допомогти позбавитись забобів, тобто навчити їх самокритики і того, що істину важко осягнути. Але вони також можуть навчитися мати власну думку і критично покладатись на свої рішення і свою

прозорливість. У світлі такого вчення стає зрозумілим, наскільки Сократова вимога (якщо він колись висував таку вимогу) правління найкращих, тобто інтелектуально чесних, відрізняється від авторитарної вимоги, що правити повинні найосвіченіші, або вимоги аристократів про правління найкращих, тобто найшляхетніших (Сократову віру в те, що навіть хоробрість — це мудрість, можна витлумачити як безпосередню критику аристократичного вчення про вроджене героїство шляхти.)

Але Сократів моральний інтелектуалізм нагадує двосічний меч. У ньому є як егалітарний демократичний аспект, згодом розвинутий Антисфеном, так і аспект, що може дати поштовх потужним антидемократичним тенденціям. Загострення уваги на потребі просвітництва, освіти можна легко витлумачити як вимогу авторитаризму. До цього долучається питання, що, певно, вельми бентежило Сократа: чи не той найбільше потребує освіти, хто сам не досить освічений, а відтак не досить мудрий, щоб досягнути власну недосконалість? Готовність навчатися правила за доказ володіння мудрістю, по суті, мудрістю, якою Сократ наділяв себе, адже той, хто хоче вчитися, розуміє, як мало він знає. Отже, виходить, що неосвіченому потрібен авторитет, який би спонукав його, оскільки від нього самого навряд чи можна сподіватись на самокритичність. Та цей єдиний елемент авторитаризму в Сократовому вченні чудово врівноважується наголошенням на тому, що авторитет не повинен претендувати на щось більше. Справжній учитель може довести, що він є таким, лише в один спосіб: продемонструвати самокритичність, якої бракує неосвіченій людині. «Мій авторитет, хоч би яким він був, може спиратися лише на усвідомлення того, як мало я знаю», — так, певно, Сократ хотів виправдати свою місію пробудження людей від догматичної дрімоти. Він вважав цю освітницьку місію також і політичною. Сократ відчував, що поліпшити політичне життя міста можна було, навчивши його громадян самокритики. У цьому сенсі він проголошував себе «єдиним політиком своєї доби»¹, у протилежність до тих, хто вихваляє людей, замість того, щоб обстоювати їхні справжні інтереси.

Сократове ототожнення його виховної та політичної діяльності легко могло бути спотворене Платоном і Аристотелем, котрі обернули його на вимогу, щоб держава нагля-

дала за моральним життям своїх громадян. До того ж, його з легкістю можна було використати як небезпечно переконливий доказ того, що всякий демократичний контроль шкідливий. Бо хіба здатні неосвічені судити про тих, хто повинен навчати? Хіба можуть кращі бути керовані менш добрими? Але цей аргумент, звісно, зовсім несократівський, оскільки припускає можливість авторитету мудрої та вченої людини, а це вже виходить за рамки скромної Сократової думки про авторитет учителя як такий, що ґрунтується на усвідомленні його власної обмеженості. А державний авторитет у цих питаннях неминуче призведе до зовсім іншої, ніж у Сократа, мети. Він, певно, породить догматичну самовтіху і величезну інтелектуальну благодущність, а не критичне незадоволення і прагнення вдосконалюватися. Думаю, слід наголосити на цій небезпеці, котру рідко щиро усвідомлюють. Навіть такий автор, як Р. Кроссман, який, на мою думку, розумів достеменний сократівський дух¹², погоджується з Платоном у тому, що називає третьою Платоновою критикою Афін: *«Освіта, яка повинна бути головним обов'язком держави, була полишена на волю особистої примхи... І знову висувалася задача, яку слід було доручити лише незаперечно чесній людині. Майбутнє будь-якої держави залежить від молодого покоління, а відтак було б божевільям віддавати формування дитячої свідомості у владу особистого смаку та сили обставин. Рівно руйнівною була й державна політика невтручання стосовно вчителів, опікунів та софістів»*¹³. Втім, афінська державна політика невтручання, критикована Кроссманом і Платоном, мала той неоцінний наслідок, що надала можливість викладати окремим софістам і, зокрема, найвидатнішому з них — Сократові. Наслідком відмови від такої політики була Сократова смерть. Це має насторожити проти небезпеки державного контролю в таких питаннях і засвідчити, що пошуки «незаперечно чесної людини» здатні невдовзі призвести до винищення найкращих. (Нещодавній тиск на Бертрана Рассела яскравий тому приклад.) Втім, стосовно головних принципів ми маємо тут зразок глибокого упередження, що єдиною альтернативою невтручання є абсолютна державна відповідальність. Я переконаний, що держава відповідає за те, щоб усі її громадяни отримали освіту, яка дозволить їм брати участь у житті суспільства і використовувати будь-яку можливість для розвитку якихось своїх

інтересів чи обдарувань. Окрім того, держава напевно має стежити (на чому доречно наголошував Кроссман), щоб «нездатність індивіда заплатити» не перешкождала йому отримати вищу освіту. У цьому, як мені здається, полягає захисна функція держави. Проте твердження, що «майбутнє будь-якої держави залежить від молодого покоління, а відтак було б божевільним віддавати формування дитячої свідомості у владу особистого смаку та сили обставин», на мою думку, широко відчиняє двері тоталітаризмові. Не слід з легкістю прикриватися інтересами держави, закликаючи до заходів, що поставлять під загрозу найдорогоціннішу з усіх форму свободи — а саме, інтелектуальну свободу. Не захищаючи принцип «*невтручання*» стосовно вчителів та опікунів», я вважаю, що така політика незмірно вища за авторитарну політику, яка дає посадовим особам держави абсолютну владу формувати свідомість і контролювати викладання науки, в такий спосіб підтримуючи хисткий авторитет фахівця авторитетом держави, руйнуючи науку узвичаєною практикою викладання її як авторитарної доктрини і нищачи науковий дух дослідження — дух пошуку істини на противагу володіння нею.

Я спробував показати, що Сократів інтелектуалізм був фундаментально егалітарним та індивідуалістичним, а прищипування йому елементу авторитаризму був зменшений до мінімуму Сократовою інтелектуальною скромністю та його науковим раціоналізмом. І він вельми відрізняється від Платонового інтелектуалізму. Зображений Платоном у «Державі» «Сократ»¹⁴, — це уособлення необмеженого авторитаризму. (Навіть його самопринизливі репліки ґрунтуються не на усвідомленні власної обмеженості, а радше є іронічним засобом затвердити свою вищість.) Його виховальна мета полягає не у пробудженні самокритичності чи критичної думки в цілому, а, скоріше, в навіюванні формуванню свідомості і душі, які (знову наведемо цитату із «Законів»¹⁵) «треба прищивати... навіть не мріяти про самотіинні дії і зробити її зовсім неспроможною до таких дій». Видатна Сократова егалітарна та визвольницька ідея про можливість вести розумну бесіду з рабом і про наявність між людьми інтелектуального зв'язку, певного середовища універсального розуміння, а саме, «розуму», — цю ідею в «Державі» було замінено на вимогу монополії

правлячого класу, доповненої суворою цензурою навіть усних дебатів.

Сократ наголошував, що він не мудрий, що він не володіє істиною, а лише шукає, досліджує і любить її. Він пояснює, що саме це виражає слово «філософ», тобто той, хто любить мудрість і шукає її, в протилежність до «софіста», тобто професійного мудреця. Якби він коли-небудь заявив, що політики повинні бути філософами, то мав би лише на увазі, що, обтяжені надмірною відповідальністю, вони шукатимуть правду і усвідомлюватимуть свою обмеженість.

На що ж Платон обернув це вчення? На перший погляд може здатися, що він узагалі не змінював його, вимагаючи, щоб філософи забезпечували суверенітет держави, тим паче, що, подібно до Сократа, він визначав їх як тих, що люблять істину. Насправді ж зміни, принесені Платоном, величезні. В нього той, хто любить, — це вже не скромний шукач, а гордий носій істини. Навчившись діалектики, він здатний до інтелектуальної прозорливості, тобто може осягнути і спілкуватись із вічними і небесними «формами» чи «ідеями». Піднесений вище за всіх звичайних людей він «богоподібний, якщо не божественний»¹⁶, як своєю мудрістю, так і владою. Платонів ідеальний філософ дуже близький до всезнання і всемогутності. Він — філософ-цар. На мою думку, важко знайти контраст більш різкий, ніж контраст між Сократовими і Платоновими уявленнями про ідеального філософа. Це — контраст між двома світами: світом скромного раціонального індивідуаліста і світом тоталітарного напівбога.

Вимога Платона, щоб правила мудреці, носії істини, «підготовлені філософи»¹⁷, порушує насамперед проблему добору і виховання правителів. У суто персоналістській (у протилежність до інституційної) теорії цю проблему можна було б розв'язати, просто проголосивши, що мудрий правитель матиме досить мудрості, щоб обрати собі в спадкоємці найкращого з-поміж людей. Проте такий підхід до проблеми не дуже вдалий. Надто багато залежало б від некерованих обставин — будь-яка випадковість може зруйнувати майбутню стабільність держави. Але спроба керувати обставинами, передбачати можливі події і бути готовими до них неминуче призведе до відмови від чисто персоналістського розв'язання і його заміни на інституційне. Як

уже зазначалось, намагання планувати майбутнє завжди приводить до інституційності.

V

Згідно з Платоновими поглядами, установу, що має наглядати за майбутніми лідерами, можна визначити як державний департамент освіти. З чисто політичної точки зору, ця установа є найважливішою в Платоновому суспільстві. Вона тримає ключі до влади. Вже лише з цієї причини має бути зрозуміло, що принаймні найвищі ступені освіти повинні безпосередньо контролюватися правителями. Але можна навести й інші причини. Найважливіша з них полягає в тому, що лише «фахівцю... і людині незаперечної чесності», за висловом Кроссмана, а на думку Платона — наймудрішим адептам, тобто самим правителям, можна довірити остаточну посвяту майбутніх мудреців у високі таємниці мудрості. Насамперед це стосується діалектики, тобто мистецтва інтелектуальної прозорливості, досягнення божественних оригіналів, «форм» чи «ідей», розкриття великої таємниці, схованої за повсякденним світом видимості звичайної людини.

Які ж інституційні вимоги висуває Платон до цієї найвищої форми освіти? Вони варті уваги. Він вимагає, щоб брали лише тих, хто вже пережив свій розквіт. «Коли їхня тілесна м'язова вичерпається і не до снаги стануть їм громадянські та військові обов'язки, тоді дозволено буде їм увійти до святилища.»¹⁶, а саме, їм буде дозволено прилучитись до висот діалектичного вчення. Причина, з якої Платон запроваджує це дивне правило, досить зрозуміла. Його лякає влада думки. «Усе велике небезпечне»¹⁷ — цією реплікою він визнає свій страх перед впливом, який може справити філософська думка на людину, яка ще не зазірнула в очі старості. (Усе це він вкладає до вуст Сократа, котрий помер, захищаючи своє право на вільні бесіди з молоддю.) Втім, саме на це й слід було чекати, якщо взяти до уваги, що Платоновою фундаментальною метою було заборонити всякі політичні зміни. Замолоду представники правлячого класу повинні воювати. Коли ж вони стануть надто старими, щоб мислити незалежно, то їх візьмуть до догматичного навчання і вдихнуть у них мудрість та авторитет, щоб зробити з них мудреців, котрі далі передаватимуть май-

бутнім поколінням свою мудрість, тобто вчення про колективізм та авторитаризм.

Цікаво, що в пізнішому й краще опрацьованому фрагменті, де він намагається змалювати своїх правителів яскравішими фарбами, Платон дещо змінює свою пропозицію. Тепер¹⁰ він дозволяє майбутнім мудрецам розпочинати підготовче вивчення діалектики у віці тридцяти років, наголошуючи, звісно, що «потрібна велика обачність» і що існує небезпека «безуряддя... яке псує багатьох діалектиків». Далі Платон вимагає, щоб «лише дисциплінованим і врівноваженим натурам дозволяти брати участь в обговоренні абстрактних питань». Така зміна, безперечно, робить картину яскравішою, але не впливає на фундаментальну тенденцію. З цього ж уривка ми дізнаємося, що майбутніх правителів не слід залучати до вищого філософського вчення — діалектичного бачення сутності добра — раніше ніж вони, склавши безліч іспитів і поборовши спокуси, досягнуть п'ятдесяти років.

Ось таке вчення знаходимо в «Державі». Схоже, що й діалог «Парменід»¹¹ містить подібне твердження, адже тут Сократа зображено як видатного юнака, котрий, з успіхом поринувши в чисту філософію, потрапив у біду, коли його попросили пояснити тонші аспекти теорії ідей. Старий Парменід відпускає його з умовою, що Сократ ретельніше вивчить мистецтво абстрактної думки, перед тим, як знову втручатися у високі сфери філософських досліджень. Платон тут наче відповідає своїм учням, які благають його втаємничити їх, що сам він вважає передчасним: «Навіть Сократ був колись замолодим для діалектики».

Чому ж Платон не бажає, щоб його провідники були самобутніми та ініціативними? Відповідь, гадаю, лежить на поверхні. Він ненавидить зміни і не хоче бачити, що бувають випадки, коли корективи необхідні. Втім, це не до кінця пояснює Платонову позицію. Насправді, тут ми знаходимо головну трудність принципу лідера. Сама вже ідея добору та виховання майбутніх провідників суперечлива. Певно, можна якоюсь мірою розв'язати проблему через тілесну досконалість. Мабуть, не дуже-то й важко переконатись у фізичній ініціативі та тілесній хоробрості. Але таємниця інтелектуальної досконалості криється в душі критичності та інтелектуальної незалежності. Це веде до труднощів, що неминуче виявляться непереборними для будь-якої

форми авторитаризму. Прихильник авторитарної влади буде відбирати людей, котрі слухатимуться, віритимуть і легко підпадатимуть під його вплив. Втім, у такий спосіб він неминуче відбиратиме посередності, бо відмітатиме всіх, хто бунтує, сумнівається і насмілюється чинити опір його впливові. Авторитарний правитель ніколи не визнає, що інтелектуально хоробрі, тобто ті, що насмілюються кидати виклик його владі, можливо, належать до найціннішого типу людей. Звісно, власті завжди будуть переконані у своїй здатності розпізнати ініціативних. Проте маючи під цим на гадці лише вміння швидко розгадувати їхні наміри, вони ніколи не зможуть побачити різницю між намірами та ініціативою. (Можливо, що відтак ми збагнемо тасмницю особливих труднощів у доборі талановитих воєначальників. Вимоги військової дисципліни далі збільшують труднощі, обговорювані тут, а методи просування по військовій службі такі, що тих, хто наважується мислити самостійно, як правило, усувають. Стосовно інтелектуальної ініціативи, то немає нічого більш далекого від істини, ніж думка, начебто найкраще командуватимуть найслухняніші²⁴. Дуже схожі труднощі виникають у політичних партіях: «вірний П'ятниця» партійного вождя рідко буває здібним наступником.)

На мою думку, ми наблизились до важливого висновку, який тут можна узагальнити. Навряд чи можна організувати інститути для відбору наивидатніших. Інституційний добір може цілком відповідати меті, яку ставив перед ним Платон, а саме, стримуванню змін. Але він ніколи не виконуватиме своїх функцій, якщо ми станемо вимагати чогось більшого, оскільки завжди буде націлений на знищення ініціативи та самобутності, а якщо мовити більш загально, усього незвичайного і несподіваного. Я не критикую політичний інституціоналізм, а лише підтверджую свої слова про те, що ми завжди повинні бути готові до найгірших вождів, хоча й прагнути, звісно, одержати найкращих. Насправді я критикую тенденцію обтяжувати інститути, а надто освітні установи, нездійсненням завданням добору найкращих. Така тенденція обертає нашу систему освіти на бігову доріжку, а курс навчання — на біг з перешкодами. Замість того, щоб заохочувати учня присвятити себе навчанню заради навчання, замість того, щоб прищеплювати йому справжню любов до предмета вивчення та до-

слідження²³, йому накидають думку, що вчитися слід задля власної кар'єри, а відтак змушують здобувати лише ті знання, що допоможуть йому подолати перешкоди на шляху до підвищення. Іншими словами, навіть у науковій сфері наші методи добору спираються на звертання до особистих амбіцій у досить грубій формі. (Природною реакцією на таке звертання є підозра з боку учнів до свого старанного колеги.) Нездійсненна вимога інституційного добору інтелектуальних провідників загрожує самому існуванню не лише науки, а й інтелекту.

Уже мовилось, і, на жаль, це незаперечний факт, що саме Платон винайшов наші середні школи та університети. Я не знаю кращого аргументу на користь оптимістичного погляду на людство, переконаливішого доказу його невмирущої любові до правди й порядності, його самотності, непроступливості та здоров'я, ніж та обставина, що людство не було цілковито знищене цією спустошувальною системою освіти. Попри віроломство багатьох провідників людства, є й чимало інших — і молодих, — що відрізняються порядністю, розумом і відданістю своїй справі. «Я часом дивуюся відсутності відчутних наслідків заподіяної шкоди, — мовить Семюел Батлер, — і тому, що молоді чоловіки та жінки виросли розсудливими та благочесливими, попри всі намагання — трохи не зумисні — пригальмувати й зупинити їхнє зростання. Безперечно, комусь заподіяли шкоду, від якої така людина страждала до самої смерті, та багато хто майже чи й зовсім не постраждав, а є й такі, що стали кращими. Причина, певно, ховається в тому, що природний інстинкт цих людей у більшості випадків настільки рішуче повставав проти навчання, що всі намагання вчителів примусити учнів прислухатися до настанов виявилися марними».

Тут можна було б пригадати, що на ділі Платон не досяг успіху в доборі політичних вождів. Я маю на увазі не так нікчемні наслідки його експерименту з Діонісієм Молодшим, тираном Сіракуз, як участь Платонової Академії в успішному поході Діона проти Діонісія. У цій виправі Діона, видатного Платонового друга, підтримало багато членів Академії. Серед них був Калліп, котрий став найдовіренішим соратником Діона. Зробившись тираном Сіракуз, Діон наказав скарати на горло Геракліда, свого союзника (а ймовірно й суперника). Невдовзі він і сам загинув від рук

Калліпа, котрий узурпував тиранію, але протримався при владі лише тринадцять місяців. (Його в свою чергу замордував філософ-піфагорець Лептін.) Але це не поодинокий випадок у Платоновій практиці вчителя. Клеарх, один з Платонових (та і Сократових) учнів, проголосив себе тираном Гераклеї, хоча спочатку й удавав із себе демократичного вождя. Клеарха позбавив життя його родич Кіон, ще один член Академії. (Ми хочемо лише здогадуватись, як би в майбутньому повівся Кіон, якого дехто представляє ідеалістом, бо невдовзі його також убили.) Ці та інші схожі події Платонового життя²⁵ — хто ще міг би похвалитися тим, що серед його учнів та помічників виявилось щонайменше дев'ять тиранів? проливають світло на характерні труднощі, пов'язані з добром людей, які згодом одержать абсолютну владу. Важко знайти людину, чий характер не розбещує влада. За висловом лорда Ектона, всяка влада псує, а абсолютна влада псує абсолютно.

Отож, Платонova політична програма мала скоріше інституційний, ніж персоналістський характер. Він сподівався стримати політичні зміни шляхом інституційного контролю за передачею влади. Такий контроль мав бути освітнім, заснованим на авторитарному уявленні про навчання на авторитеті вченого фахівця і «людини незаперечної чесності». Ось на що Платон обернув Сократову вимогу, щоб відповідальний політик був прихильником правди та мудрості, а не фахівцем, і щоб його мудрість²⁶ полягала лише в усвідомленні своєї обмеженості.

Розділ 8. ЦАРЮВАННЯ ФІЛОСОФА

Держава зведе на їхню честь пам'ятники...
Ім стануть складати треби як напівбогам...
як людям, що заслужили на Божу ласку
і стали богоподібними.

Платон

Контраст між Платоновим і Сократовим вченнями ще разючіший, ніж той, що я продемонстрував раніше. Платон, як було сказано, поділяв Сократове визначення філософа. «Кого ж ми назвемо справжніми філософами? — Тих, хто любить істину», — читаємо в «Державі»¹. Та, заяв-

ляючи це, Платон кривить душею. Він по-справжньому не вірить в це, бо в інших місцях відверто проголошує, що один з царських привілеїв правителя якраз і полягає у можливості брехати й обманювати: «Якщо вже хтось і повинен вдаватися до брехні, обманюючи як ворогів, так і своїх громадян заради блага держави, то це — правитель, а всім іншим не можна навіть торкатись цього привілею»².

«Заради блага держави», — каже Платон. Знову виявляється, що принцип колективної користі править за найвищий моральний критерій. Тоталітарна мораль верховодить усім, вона визначає навіть «ідею» філософа. Навряд чи варто нагадувати, що той самий принцип політичної доцільності твердив, що підвладних слід примушувати говорити правду. «Якщо правитель упіймає хоч кого б то не було на брехні... він покарає його за те, що той запроваджує звичай, який шкодить і загрожує місту...»³ Лише в такому, трохи несподіваному розумінні Платонові правителі — філософи-царі — люблять істину.

I

Платон ілюструє застосування принципу колективної користі до проблеми правдивості на прикладі лікаря. Приклад вдалий, оскільки Платон полюбляв уподібнювати свою політичну місію до діяльності цілителя і рятівника хворого тіла суспільства. Окрім цього, роль, яку він відводить медицині, проливає світло на тоталітарний характер Платонівського міста, в якому державні інтереси визначають життя кожного громадянина від добору його батьків, аж до могили. Платон трактує медицину як форму політики, або, за його власним висловом, він «вважає бога медицини Асклепія політиком»⁴. Мистецтво лікування, пояснює Платон, повинно мати метою не продовження життя, а керуватись лише інтересами держави. «Там, де править порядок, держава кожному призначає певну роботу, яку він повинен виконувати, а не лікувати все життя свої хвороби». Відповідно, лікар «не має права дбати про людину, що не може виконувати свої звичайні обов'язки, бо така людина не приносить користі ані собі, ані державі». До цього він додає міркування про те, що в такої людини можуть бути «діти, котрі, певно, так само хворітимуть», а відтак стануть

додатковим тягарем для держави. (У похилому віці, попри свою зрослу ненависть до індивідуалізму, Платон знову згадує про медицину, але вже не так абстраговано. Він скаржиться на лікаря, котрий навіть до вільних громадян ставиться як до рабів, «даючи настанови, немов тиран, чия воля незаперечна, після чого підстрибує і біжить до іншого хворого раба»⁵. Далі Платон вимагає м'якості й терпіння принаймні до тих хворих, що не є рабами.) Торкаючись проблеми використання брехні й обману, Платон твердить, що вони «корисні лише як ліки»⁶, але правитель держави, наполягає він, не повинен вести себе наче той «пересічний лікар», що не має духу прописати сильнодіючі ліки. Філософ-цар як філософ обстоює істину, втім як цар він повинен «бути досить хоробрим», оскільки йому доводиться «часто вдаватися до брехні й обману» — заради добра підвладних, квапиться додати Платон. А це, як ми вже знаємо і знову бачимо з Платонового посилання на медицину, означає «для блага держави». (Кант якось зауважив зовсім з іншого приводу, що сентенція «Чесність — це найкраща політика» може й справді викликати запитання, тоді як думка «Чесність гірша за будь-яку політику» — незаперечна⁷.)

Яку саме неправду Платон має на гадці, коли закликає правителів вживати сильнодіючі засоби? Р. Кроссман справедливо наголошує, що Платон має на увазі «пропаганду, засоби для контролю за поведінкою... переважною більшістю підвладних»⁸. Звісно, Платон насамперед мав на думці саме це, але Кроссман, як мені здається, не правий, припускаючи, що пропагандистська брехня спрямована лише на підвладних, а правителі повинні бути повністю поінформованою інтелігенцією. Я, навпаки, гадаю, що абсолютний Платонів розрив з усім, що нагадує Сократів інтелектуалізм, не є таким очевидним, як у тому місці, де він двічі висловлює свою надію, що навіть *самі правителі*, принаймні через кілька поколінь, можливо, будуть змушені повірити в його грандіозну пропагандистську брехню, — я маю на увазі його расизм, його міф про Кров і ґрунт, відомий ще як міф про Метали в людині та про народжених землею. Тут ми бачимо, що Платонові утилітаристські та тоталітарні принципи панують над усім, навіть над привілеєм правителя знати правду і вимагати, щоб її йому казали. Бажання Платона, щоб правителі самі вірили в пропаганду, корінить-

ся в його сподіванні на посилення її благотворної дії, тобто зміцнення влади панівної раси і, зрештою, заборони всяких політичних змін.

II

Пропонуючи міф про Кров і ґрунт, Платон одразу прямо визнає, що це вигадка. «Що ж,—промовляє Сократ у «Державі»,— чи не слід нам вигадати якусь підходящу небувальщину, що в них, як ми нещодавно говорили, часом буває потреба? Якщо нам пощастить, то одна-єдина царствена неправда переконає навіть самих правителів, а як ні, то принаймні решту населення міста»⁹. Досить цікавим тут є використання терміна «переконати». Переконати когось повірити брехні означає, точніше, ввести кого-небудь в оману або містифікувати. Правильніше було б у дусі відвертого цинізму цього уривка перекласти: «якщо пощастить, то ми містифікуємо навіть самих правителів». Платон вживає термін «переконання» напрочуд часто, і його поява в наведеному уривку проливає світло й на інші фрагменти. Це слово, зустрінуте десь-інде, має попередити нас, що Платон має на увазі пропагандистську брехню, а надто, коли він обстоює твердження, що політик повинен правити «за допомогою як сили, так і переконування»¹⁰.

Проголосивши «царствену брехню», Платон замість того, щоб перейти безпосередньо до викладу свого міфа, попереджує його багатослівним вступом, схожим на довгу передмову до його відкриття справедливості. На мою думку, це засвідчує про Платонове почуття ніяковості. Схоже, він не сподівався, що ця розповідь здобуде схвальні відгуки його читачів. Сам міф пропонує дві ідеї. Перша — зміцнити оборону рідної країни, стверджуючи, що воїни міста — це автохтони, «народжені землею їхньої країни» і готові до захисту держави, що була їхньою матір'ю. Звісно, не ця давня й добре відома ідея була причиною Платонових вагань (хоча текст діалогу підводить до такої думки). А ось друга ідея, «решта оповіді» — це міф про расизм: «Бог... вклав золото в тих, хто має здібності до правління, срібло — в помічників, а залізо і мідь — у селян та інших виробників»¹. Ці метали спадкові, а отже, є характерними расовими ознаками. В цьому фрагменті, де Платон, з певними ваганнями, вперше знайомить із своїм расизмом, він

припускає ймовірність того, що діти можуть народитися з домішкою металу, якого не було в їхніх батьків, а отже, слід визнати, що цим він проголошує таке правило: якщо в якомусь із нижчих класів «народяться діти з домішками золота і срібла, то їх треба... призначати охоронцями та... помічниками». Але в подальшому тексті «Держави» (а також і в «Законах») Платон скасовує цю поступку, зокрема в розповіді про Падіння людини і Число ¹², яку вже почасти було цитовано в розділі 5. З цього уривка ми дізнаємося, що тих, у кого є хоч якийсь домішок неблагородних металів, слід виключати з вищих класів. Таким чином, можливість домішок і відповідна зміна статусу означає лише, що дітей благородних батьків можна принизити, якщо в них знайдуть ознаки виродження, але нікого з низькородних не можна піднести. Наприкінці розповіді про Падіння людини Платон описує, в який спосіб змішування металів неминуче призведе до руйнації: «Коли залізо домішається до срібла, а бронза до золота, з'являться різні відхилення та безглузді аномалії, які, де б вони не виникли, одразу породжують розбрат і ворожість. І треба визнати, що коли виникає розкол, він завжди має таку природу» ¹³. Саме в такому світлі ми повинні розглядати цинічну пародію на пророцтво, виголошену гаданим оракулом: наприкінці міфа про Народжених землею: «Держава загине, якщо її боронитимуть залізо й мідь» ¹⁴. Платонове небажання проголосити расизм одразу в його найбільш радикальній формі, на мою думку, свідчить про те, що він розумів, наскільки ця теорія суперечить демократичним та гуманістичним тенденціям його доби.

Якщо зважити на щире визнання Платоном, що його міф про Кров і ґрунт — це пропагандистська брехня, то стає незрозумілим тлумачення цього міфа коментаторами. Ось що пише Дж. Адам: «Без нього (міфа) наведений опис держави був би неповним. Нам потрібні певні гарантії незмінності міста... і ніщо не узгоджується краще з моральним та релігійним духом, що переважає в Платоновому... вихованні, ніж ті гарантії, які він мав знайти у вірі, а не в розумі» ¹⁵. Я згоден (хоч Адам мав на гадці трохи інше), що ніщо не узгоджується краще з Платоною тоталітарною мораллю, ніж його захист пропагандистської брехні. Однак я не зовсім розумію, як релігійно та ідеалістично настроєний коментатор може проголошувати, хоч і непря-

мо, що релігія і віра стоять на одному рівні з опортуністичною, тобто корисливою, брехнею. По суті, коментар Адама нагадує про конвенціоналізм Гоббса, про той погляд, що релігійні догми, попри свою хибність, є вкрай потрібним і найпридатнішим політичним засобом. Таке міркування доводить нам, що Платон, зрештою, був більшим конвенціоналістом, ніж можна помислити. Він без жодних вагань запроваджує релігійну віру «за домовленістю» (слід повірити в щирість його визнання, що це лише умовне припущення), тоді як визнаний конвенціоналіст Протагор принаймні вірив, що в творенні законів нам допомагало божественне натхнення. Важко збагнути, чому ті з Платонових коментаторів¹⁶, котрі вихваляли його за опір згубному конвенціоналізму софістів, а також за впровадження духовного натуралізму, який, зрештою, спирався на релігію, не змогли піддати критиці те, що він обрав основою для релігії домовленість, чи радше вигадку. По суті, Платонове ставлення до релігії, яке розкриває його «натхнення брехня», практично тотожне поглядам Критія, улюбленого Платонового дядечка, блискучого ватажка Тридцяти тиранів, котрі після Пелопоннеської війни встановили в Афінах криваву диктатуру. Поет Критій першим оспівав пропагандистську брехню, винахід якої він змалював у вражаючих віршах, що вихваляють мудрого й лукавого чоловіка, — він вигдав релігію, аби переконати людей, тобто залякати їх і примусити до покори¹⁷.

Тоді прийшов мудрець лукавий
Й посяв перший страх перед богами.
Він вигдав спокусливе учення, той міф,
Що правду за словоблудством затулив,
Торочив про богів жорстокосердих,
Що мешкають в палацах занебесних,
І вергають сліпучі блискавиці.
Отак, людей, скувавши страхом
І оточивши їх чертогами богів,
Зачарував і залякав він смертних,
І безуряддя на порядок обернув.

На Критіїв погляд, Релігія — це не що інше, як царствена брехня видатного і гострого на розум політика. Платонova точка зору на диво подібна до Критієвої — як у передмові до міфа в «Державі» (коли він щиро визнає, що міф — це брехня), так і в «Законах», де Платон говорить, що запровадження обрядів і богів «слід доручити видатному мисли-

телю»¹⁸. Та чи всю правду вже сказано про Платонове ставлення до релігії? Може, він у цій галузі був лише опортуністом, а сам дух його ранніх творів, що так різниться від останніх, був чисто сократівським? Звісно, на це питання не можна дати визначену відповідь, хоч інтуїтивно я відчуваю, що навіть у його пізніх працях можна часом виявити правдивіші прояви релігійних почуттів. Втім, я вважаю, що скрізь, де Платон розглядає релігійні проблеми у їхньому зв'язку з політикою, його політичний опортунізм витісняє усі інші почуття. Тому Платон і вимагає в «Законах» якнайсуворішої кари навіть для найчесніших та найшанованіших людей¹⁹, якщо їхні уявлення про богів не співпадають з поглядами держави. До їхніх душ має закликати Нічна рада інквізиторів²⁰, а якщо вони будуть уперто триматися своїх поглядів чи повторюватимуть нападки, то обвинувачення у непоштивості до богів означатиме смерть. Невже Платон забув, що Сократ наклав головою саме через таке обвинувачення?

Платоніва центральна релігійна доктрина доводить, що саме державні інтереси, а не інтереси релігійної віри, спричиняють до таких вимог. Боги, повчає він у «Законах», суворо карають усякого, хто обрав не ту сторону в конфлікті добра і зла, що його Платон пояснює як конфлікт між колективізмом та індивідуалізмом²¹. А боги, — наполягає Платон, — не прості глядачі, вони жваво цікавляться людьми. До них не можна підлеститись. Ані молитви, ані пожертви не змусять їх відмовитися від покарання²². Політичний інтерес, що лежить у підоснові цього вчення, цілком зрозумілий, а Платоніва вимога, щоб держава душила всі сумніви щодо будь-яких аспектів цієї політико-релігійної догми, надто доктрина, що боги ніколи не відмовляються від покарання, прояснює його ще більше.

Платонів опортунізм та його теорія брехні, звичайно, утруднюють тлумачення його висловлювань. До якого ступеня він вірив у свою теорію справедливості? До якого ступеня він вірив у правильність проповідуваних ним релігійних доктрин? Чи не був він сам атеїстом, попри свою вимогу карати інших (менших) атеїстів? Не сподіваючись отримати визначені відповіді на ці запитання, я, втім, вважаю, що було б важко та й методологічно неправильно позбавити Платона права на трактування сумніву на його користь. Я маю на увазі насамперед незаперечну і глибоку

щирість його віри в нагальну необхідність заборонити всі зміни. (До цього питання я повернуся в розділі 10.) З іншого боку, безсумнівно, що Платон підпорядковує сократівський принцип любові до істини більш фундаментальному принципу необхідності зміцнення правління панівного класу.

Втім, цікаво зауважити, що Платонова теорія істини трохи не така радикальна, як його теорія справедливості. Як ми пересвідчилися, справедливість, на ділі, визначається як те, що служить інтересам його тоталітарної держави. Звичайно, можна було б і концепцію істини визначити на такий самий утилітарний чи прагматичний манер. Платон міг би заявити, що міф правдивий, оскільки все, що служить інтересам мого міста, повинно вважатись, а відтак і називатись «істиною», а інших критеріїв, правди не повинно бути. У теорії аналогічний крок зробили прагматики - послідовники Гегеля, а на практиці — сам Гегель і його послідовники-расисти. Але Платон зберіг в собі ще достатньо сократівського духу, щоб чесно зізнатись у своїй брехні. На мою думку, крок, що його зробили гегельяни, ніколи не спав би на гадку жодному з послідовників Сократа²³.

III

Отже, ми достатньо поговорили про роль ідеї Істини у Платоновій найкращій державі. Проте опріч Справедливості та Істини, ми ще повинні розібрати й інші його ідеї, такі як Добро, Краса та Щастя, якщо хочемо усунути всі заперечення, порушені в розділі 6 стосовно нашого трактування Платонової політичної програми як чисто тоталітарної і заснованої на історизмі. Метод дослідження як цих ідей, так і Мудрості, котру ми вже частково розглядали в попередньому розділі, можна вивести, поміркувавши над дещо негативним наслідком нашого аналізу ідеї Істини. Бо цей наслідок порушив нову проблему: «Чому Платон вимагає, щоб філософи були царями чи царі — філософами, якщо він визначає філософа як прихильника правди і водночас наполягає, щоб цар був «хоробрішим» і вдавався до брехні?»

На це запитання, по суті, є лише одна відповідь: Платон мав на увазі зовсім інше, коли вживав термін «філософ».

І справді, в попередньому розділі ми бачили, що його філософ — це не самовідданий шукач мудрості, а її гордий носій. Він — учена людина, мудрець. Ось чому Платон вимагає запровадити правління ученості — *софократію*, якщо можна так її назвати. Для того, щоб збагнути цю вимогу, нам слід спробувати з'ясувати, виконання яких обов'язків вимагає від правителів Платонового міста бути носіями знання, «філософами, що пройшли повний курс навчання», за словами Платона. Функції правителів, які ми будемо розглядати, можна розділити на дві великі групи, а саме — ті, що пов'язані із заснуванням держави, і ті, що пов'язані з її збереженням.

IV

Найперша і найважливіша функція філософа-царя — бути засновником і законодавцем держави. Зрозуміло, чому для виконання цього завдання Платонові потрібен філософ. Для стабільності держава повинна бути точною копією божественної «форми» чи «ідеї» Держави. Але тільки філософ, що досягнув найвищу з наук — діалектику, здатний побачити і скопіювати небесний Оригінал. Особливо Платон наголошує на цьому в тій частині «Держави», де він розвиває свої аргументи на користь верховної влади філософів²⁴. «Філософи люблять бачити істину», а справжній цінитель завжди віддає перевагу цілому перед окремими частинами. Отже, він не любить, як решта людей, чуттєві речі та їхні «чудові звуки, кольори та форми», а хоче «бачити й захоплюватись справжньою природою краси» — «формою» чи «ідеєю» Краси. У такий спосіб Платон вкладає нове значення у термін «філософ» — це той, хто любить і бачить божественний світ «форм» чи «ідей». Відтак, філософ — це саме та людина, яка могла б стати засновником благочестивої держави²⁵: «Філософа, який спілкується з божественним», може «охопити спрага втілити... свої небесні видіння» ідеального міста та ідеальних громадян. Він наче той кресляр або маляр, що має перед собою «божественний зразок». Лише справжні філософи спроможні «скласти план міста», оскільки лише вони бачили оригінал і здатні скопіювати його, «переводячи погляд туди-сюди, з бездоганного зразка на картину і знов з картини на зразок».

Як «митцеві державного устрою»²⁶, філософу повинне допомогти світло Добра та Мудрості. Додам ще кілька зауважень стосовно цих двох ідей та їхнього значення для філософа в його функції засновника держави.

Платонівська ідея Добра — найвища в ієрархії «форм». Це сонце божественного світу «форм» чи «ідей», що не лише ллєть світло на все в цьому світі, але є також джерелом їхнього існування²⁷. Вона також — джерело й причина всякого знання та всякої істини²⁸. Ось чому діалектикові вкрай потрібно мати силу бачити, оцінювати й знати Добро²⁹. А що ця ідея є сонцем і джерелом світла у світі «форм», то саме за її допомогою філософ-малювальник здатний розрізнити предмети, які його цікавлять. Отож, ця функція є найважливішою для засновника міста. Але, окрім цих суто формальних відомостей, ми нічого не дізнаємося. Платонівська ідея Добра ніде не справляє більш безпосереднього морального чи політичного впливу, ніколи він не каже, які вчинки добрі або ведуть до добра, за винятком добре відомого колективістського морального кодексу, заповіді якого подаються без жодних посилянь на «ідею» Добра. Репліки про те, що Добро — це мета, що воно бажане для кожної людини³⁰, не збагачують нашої інформації. Такий порожній формалізм ще чіткіший у «Філебі», де Добро ототожнюється³¹ з ідеєю «міри» чи «золотої середини». Тож, коли я читаю повідомлення про те, що своєю лекцією «Про Добро» Платон розчарував неосвічених читачів, визнавши Добро як «клас визначеності, що розглядається як єдність», мої симпатії на боці слухачів. У «Державі» Платон відверто³² визнає свою нездатність пояснити, що він має на увазі під «Добром». Єдине практичне припущення, яке можна знайти у Платона, — це те, що згадувалося на початку розділу 4: добро — це все, що зберігає, а зло — все, що веде до розпаду і виродження. (Проте «добро» в цьому фрагменті, певно, не те саме, що «ідея» Добра, а, радше, властивість речей, завдяки якій вони схожі на свої ідеї.) Відповідно, добро — це незмінний, законсервований стан речей; це — стан речей у спокої.

Навряд це допоможе нам вийти за рамки Платонового політичного тоталітаризму, а наслідки аналізу Платонівської «ідеї» Мудрості так само розчаровують. Мудрість, як ми бачили, не означає для Платона ані сократівського усвідомлення власної обмеженості, ані того, на що більшість із

нас могли б сподіватись, цебто співчутливого розуміння та гарячої зацікавленості в людстві й людських взаєминах. У Платонових мудреців, яких поглинули проблеми вищого світу, «немає часу дивитись вниз на людські справи... вони споглядають і наслідують упорядковане й домірне». Мудреців створює правильне навчання: «Філософські натури полюбляють те навчання, котре розкриває перед ними вічне й незмінне виникненням і розпадом буття». Не схоже, що Платонове трактування мудрості може переступити межу його ідеалу стримування змін.

V

Хоч аналіз функцій засновника держави не виявив жодних нових елементів Платонового вчення, ми все-таки побачили, чому засновник повинен бути філософом. Але ці причини повністю не виправдовують вимоги незмінної верховної влади філософа, адже Платон лише пояснює, чому філософ має бути першим законодавцем, і не пояснює зовсім, навіщо він потрібен як незмінний правитель, надто ж бо жоден з його наступників не повинен вносити бодай якісь зміни. Отже, для остаточного виправдання вимоги правління філософа нам слід перейти до аналізу завдань, пов'язаних із збереженням держави.

Із Платонові соціологічної теорії ми знаємо, що держава, раз заснована, триватиме, аж поки не почнеться розкол єдності панівного класу. Ось чому рошення цього класу є важливою консервативною (функцією верховної влади, функцією, що повинна тривати і продовж усього існування держави. Наскільки це виправдовує вимогу, щоб правив філософ? Аби відповісти на це питання, нам знову треба виділити всередині цієї функції два види діяльності: контроль освіти та нагляд за євгенікою.

Чому навчанням має керувати філософ? Невже не досить, після встановлення держави і освітньої системи, доручити справу освіти досвідченому генералові, солдатові-царю? Та відповідь, що освітня система має постачати не лише солдатів, але й філософів, а відтак — філософи потрібні не менше ніж солдати й наглядачі, очевидно, є незадовільною — адже, якби філософи не були потрібні як наставники в навчанні і постійні правителі, то для системи освіти відпала б і необхідність виховувати нових. Потреби

системи освіти не можуть виправдати необхідність наявності філософів у Платоновій державі або той постулат, що правити повинні філософи. Інша справа, ясна річ, якби в Платоновій освіті була індивідуалістична мета, окрім мети служіння інтересам держави, — як-от, мета розвитку філософських здібностей заради них самих. Та коли ми бачимо, як це було в попередньому розділі, наскільки Платон боявся дозволити хоч якийсь натяк на незалежну думку³³, і коли ми тепер є свідками того, що остаточною теоретичною метою такої філософської освіти було лише «Знання «ідеї» Добра», котре навіть нездатне зрозуміло викласти цю ідею, тоді ми починаємо осягати, що це не може бути поясненням. Таке враження посиляться, якщо ми пригадаємо розділ 4, де було проаналізовано Платонову вимогу обмежити навчання «мусичних мистецтв» в Афінах. Надзвичайну важливість, яку Платон надає філософському вихованню правителів, слід пояснити іншими причинами — причинами, що повинні мати суто політичний характер.

Головну з них я вбачаю в необхідності найвищого піднесення верховної влади правителів. Якби система виховання помічників функціонувала належним чином, то було б удосталь добрих солдатів. Отже, видатних військових здібностей може виявитись не досить для встановлення незаперечної верховної влади — вона повинна базуватись на вищих засадах. Платон ґрунтує її на твердженні, що його вождям притаманні надприродні, містичні здібності. Правителі не схожі на решту людей. Вони належать іншому світові, вони спілкуються з божественним. Відтак філософ-цар почасти несе в собі риси портрета жерця-царя племені, про якого ми згадували у зв'язок з Гераклітом. (Інститут племінних жерців-царів, цілителів чи шаманів, мабуть, також вплинув на секту піфагорейців, у якій панували на диво наївні племінні табу. Очевидно, від більшості з них відмовилися задовго до Платона. Але твердження піфагорейців про надприродну підоснову верховної влади збереглося.) Тому пропонується Платоном філософська освіта має чітку політичну функцію. Вона помічає правителів і споруджує бар'єр між правителями і підвладними. (І досі — це головна функція «вищої» освіти). Платонівська мудрість здобувається здебільшого заради запровадження незмінного політичного класового прав-

лінія. Її можна назвати політичною «медициною», наділяючи містичною силою цілителів, які володіють нею ³⁴.

Але ми й досі не здобули повної відповіді на наше запитання про функції філософа в державі. Радше змінилася сама постановка питання, і тепер перед нами стоїть аналогічна проблема практичних політичних функцій шамана чи цілителя. Платон, певно, переслідував якусь конкретну мету, коли запроваджував спеціалізоване філософське навчання. Отже, нам слід шукати неминущі функції правителя, що були б аналогічні тимчасовим функціям законодавця. Схоже, сподіватись виявити таку функцію можна лише у сфері вирощування панівної раси.

VI

Найкращий спосіб збагнути, навіщо в ролі постійного правителя потрібен філософ — запитати: «Що станеться, згідно з Платоновими поглядами, з державою, якою не буде постійно правити філософ»? На таке запитання Платон дає чітку відповідь. Якщо охоронці держави, навіть найдосконалішої, необізнані з піфагорейською мудрістю та Платоновим числом, тоді рада охоронців, а з нею і держава, неминуче деградує.

Расизм, таким чином, посідає набагато важливіше місце у Платоновій політичній програмі, ніж можна гадати на перший погляд. Точнісінько як Платонове расове чи шлюбне Число забезпечує тло для його описової соціології, «тло, на якому намальовано Платонову філософію історії», за висловом Дж. Адама, так само воно створює тло для Платонові політичної вимоги, що верховна влада має належати філософам. Після того, що було сказано в розділі 4 про тваринницькі чи скотарські корені Платонові держави, ми, певно, не будемо їть приголомшені відкриттям, що цар — це цар-пастух. Втім, декого ще може здивувати, що філософ виявляється філософом-пастухом. Необхідність наукової, математично-діалектичної та філософської опіки не останній з аргументів на користь верховної влади філософів.

У розділі 4 ми показали, як ретельно було розвинуто і якого значення надавалося на початку «Держави» проблемі винищення «сторожових собак» в людській подобі. Але досі ми не виявили жодної правдоподібної причини, чому

справжній та абсолютно компетентний філософ мав би стати вправним політичним селекціонером і успіхом застосовувати своє мистецтво. І все-таки, кожний, хто розводить собак, коней чи птахів, знає — раціональне вирощування неможливе, коли немає зразка, мети, яка б скеровувала його зусилля, ідеалу, котрого він може спробувати досягти шляхом спарювання і селекції. Без такого стандарту він не зможе визначити, хто з потомства «досить добрий», не скаже, в чому полягає різниця між «добрим потомством» і «поганим потомством». Але цей стандарт якраз відповідає Платоновій «ідеї» раси, яку він сподівався виростити.

Як лише справжній філософ, діалектик може, згідно з Платоном, бачити божественний оригінал держави, так само лише справжній діалектик здатний побачити божественний оригінал — «форму» чи «ідею» Людини. Тільки він спроможний скопіювати цю модель, спустивши її з Неба на Землю,³⁵ і там втілити її. Неправильно, як це дехто робить, гадати, ніби ця царствена «ідея» — «ідея» Людини — виражає те, що є спільним для всіх людей. Вона — не універсальне поняття «людина», а радше богоподібний оригінал людини, незмінна надлюдина, надгрек і надгосподар. Філософ повинен спробувати втілити на землі те, що Платон змальовує як расу «найбільш сталих, мужніх і в межах можливого наймиловидніших... народжених від шляхетних батьків і з характером, що вселяє трепет»³⁶. Ця раса повинна складатися з чоловіків та жінок, «богоподібних, якщо не божественних... досконало виліплених»³⁷ — шляхетна раса, природою призначена для царювання та панування.

Ми бачимо, що дві основні функції філософа-царя аналогічні: він повинен копіювати божественні оригінали держави та людини. Лише він один має здатність і бажання «втілити в окремій людині, а також і в державі свої небесні видіння»³⁸.

Тепер ми можемо збагнути, чому Платон вперше натякає, що правителям потрібне більше, ніж звичайна висока якість, саме там, де він уперше пропонує застосувати методи розведення тварин до людського роду. Ми, каже він, дуже dbаємо про розведення тварин. «Якщо ми станемо рости їх у такий спосіб, то чи не вважаєш ти, що порода твоїх птахів чи твоїх собак швидко зпсується?» Роблячи з цього висновок, що ми так само повинні dbати про вирощування

VII

Для такого вирішування зовсім непотрібне спеціальне філософське навчання. Проте саме філософське рошення відіграє найголовнішу роль у протидії небезпеці виродження. Для боротьби з цією небезпекою потрібен абсолютно компетентний філософ, тобто навчений чистої математики (стереометрії включно), чистої астрономії, чистої гармонії і вінця усіх досягнень — діалектики. Лише той, хто збагнув таємниці математичної євгеніки, Платонового числа, може повернути людям і зберегти щастя, втрачене ними після Падіння⁴³. Все це слід пам'ятати, оскільки після проголошення Главконового едикту (і після проміжного епізоду, в якому йдеться про природні відмінності між греками та варварами, що згідно з Платоном, відповідають відмінностям між панами і рабами), Платон проголошує доктрину, що, за його визначенням, є центральною і найголовнішою політичною вимогою — вимогою верховної влади філософа-царя. Вже тільки ця вимога, вчить Платон, здатна покласти край злу суспільного життя, цебто злу, що буйно розрослося в державі, — *політичній нестабільності*, а також його прихованій причині — *плевелам расового виродження* серед представників людської раси. Ось цей фрагмент⁴⁴.

«Що ж, — каже Сократ, — тепер я готовий зануритися у тему, яку нещодавно порівняв із найбільшою хвилею. І я скажу це, хоч і передбачаю зливу глузувань, що впаде на мене. Справді, я вже бачу, як ця хвиля розсипається наді мною бризками насмішок і обмов». — «То не тягни!» — мовить Главкон. — «Поки, — провадить Сократ, — в містах не зацарюють філософи або так звані нинішні царі та олігархи не стануть справжніми і компетентними філософами, поки політична влада і філософія не зіллються (а тих численних людей, що нині за своєю природною схильністю прагнуть лише одного з двох, слід усунути силомць), аж доки, мій любий Главконе, не запанує спокій, а державам та, гадаю, й роду людському, не виполоти бур'яну зла». (На це Кант мудро відповів: «Навряд, щоб королі стали філософами, а філософи королями. Та цього не треба й бажати, оскільки володіння владою неминуче принижує вільне судження розуму. Втім у край потрібно, щоб король - чи самодержавний, тобто такий, що править сам собою, на-

род — не пригнічував філософів, а надавав їм право людських виступів»⁴⁵.)

Цей важливий уривок був абсолютно правильно названий ключем до розуміння всієї Платонові праці. Слова «та, гадаю, й роду людському», на мою думку, відіграють порівняно маловажливу роль у цьому фрагменті. Втім, їх слід прокоментувати, бо звичка ідеалізувати Платона призвела до витлумачення⁴⁶, згідно з яким Платон мовить тут про «гуманність», поширюючи обіцянку порятунку з міст на «людство в цілому». У цьому зв'язку слід зауважити, що етична категорія «гуманності», яка стоїть над національними, класовими та расовими відмінностями, абсолютно неприйнятна Платонові. Фактично, у нас є достатні докази Платонові ворожості до егалітарного вчення — ворожості, що стає очевидною з його ставлення до Антисфена⁴⁷, давнього Сократового учня та приятеля. Подібно до Алкідама та Лікофрона, Антисфен також належав до школи Горгія, чий егалітарні теорії він, на мій погляд, розвинув у вчення про братство усіх людей та про загальну імперію людей⁴⁸. Платон критикує це вчення в «Державі», співставляючи природну нерівність греків і варварів з нерівністю панів і рабів. Вийшло так, що цю критику запропоновано⁴⁹ безпосередньо перед аналізованим нами ключовим уривком. З цієї та іншої причин⁵⁰, певно, можна обґрунтовано припустити, що Платон, коли говорив про плевели зла в людській расі, мав на увазі теорію, з якою його читачі на той час уже були достатньо обізнані, — свою теорію, що добробут держави залежить, зрештою, від «природи» окремих представників правлячого класу, а їхня природа і природа їхньої раси, або їхніх нащадків, у свою чергу зазнає загрози з боку зла індивідуалістичного виховання і, що важливіше, расового виродження. Платонове зауваження з прозорим натяком на суперечність між божественним спокоєм та злом перемін і загнивання провіщає розповідь про Число і Падіння людини⁵¹.

Отже цілком зрозуміло, що Платон мусив згадати свій расизм у цьому ключовому фрагменті, де він проголошує свою найважливішу політичну вимогу. Бо без «справжнього і абсолютно компетентного філософа», навченого всіх точних наук, необхідних як передумова євгеніки, держава загине. У розповіді про Число і Падіння людини Платон повідомляє, що найперший і фатальний гріх недогляду

звироднілі охоронці сподіюють, коли занедбають євгеніку, загублять інтерес до пильнування і дотримання чистоти раси: «Відтак будуть призначені правителі, котрі зовсім непридатні до ролі охоронців, а саме — пильнувати й випробовувати метали в поколіннях (ті самі, що й у Гесіодових) — золото, срібло, бронзу та залізо»⁵².

До всього цього призведе нехтування таємничим шлюбним Числом. Поза всяким сумнівом, що Платон сам вигадав це число. (Воно передбачає чисту гармонію, яка, у свою чергу, містить у собі припущення стереометрії — нової науки для того часу, коли Платон писав «Державу».) Отже ми бачимо, що ніхто, крім самого Платона, не знав секрету і не володів ключем до виховання справжнього класу охоронців. Отже можливий лише один висновок: філософ-цар — це сам Платон, а «Держава» — пред'явлення Платоном прав на царську владу, на яку він заслуговує, оскільки, на його думку, він поєднав у собі філософа і нащадка мученика Кодра, останнього афінського царя, котрий, згідно з Платоном, пожертвував собою «заради збереження царства для своїх дітей».

VIII

Щойно зроблено такий висновок, стають зрозумілими та взаємопов'язаними багато речей, що раніше наче й не стосувалися справи. Навряд чи можна сумніватись, приміром, що Платон задумав свій діалог, сповнений натяків на його сучасників та проблеми тієї доби, радше як актуальний політичний маніфест, а не теоретичний трактат. «Ми зовсім несправедливо судимо про Платона, — каже А. Е. Тейлор, — якщо забуваємо, що «Держава» — це не звичайний набір теоретичних суперечок про уряд... а серйозний проект практичних реформ, запропонований афінянином... який, подібно до Шеллі, палав «бажанням перевладнати світ»⁵³. Безперечно, ці слова справедливі, і з них ми можемо виснувати, що, змальовуючи філософів-царів, Платон, певно, мав на гадці декого із сучасних йому філософів. На ту пору, коли писалася «Держава», в Афінах було лише три видатні люди, які могли б претендувати на звання філософів: Антисфен, Ісократ і сам Платон. Якщо поглянути на «Державу» з цієї точки зору, то відразу стає зрозумілим, що в обговоренні характерних рис філософа-царя

є довгий фрагмент, виділений Платоном як такий, що містить натяки на особистості. Уривок починається ⁵⁴ з безпомилкового натяку на Алквіада, а завершується відвертою згадкою одного імені (Феага) і ототожненням «Сократа» із самим собою ⁵⁵. Зрештою, Платон приходить до висновку, що лише небагатьох можна характеризувати як справжніх філософів, що мають право на трон філософа-царя. Шляхетного роду Алквіад, який підходив на таку роль, полишив філософію, попри всі Сократові намагання утримати його. Осиротілу й беззахисну філософію хотіли прибрати до рук зовсім негідні залицяльники. Врешті, «залишилася тільки купка людей, достойних прилучитися до філософії». Дійшовши до цих слів, можна було б чекати, що «негідними залицяльниками» виявляться Антисфен та Ісократ і їхня школа (і що саме їх Платон у цитованому ключовому фрагменті про філософа-царя вимагав «усувати силоміць»). Справді, є певні незалежні свідчення на користь такого припущення ⁵⁶. Подібно ми могли б очікувати, що до «купки людей достойних» належить Платон і, ймовірно, хтось із його друзів (можливо, Діон). По суті, продовження цього уривка не залишає сумнівів, що Платон у цьому місці говорить про себе: «Той, хто належить до цих нечисленних... здатний бачити божевідля багатьох і загальний занепад державних справ. Філософ... подібний до людини у клітці звіра. Він не поділятиме несправедливості багатьох, але його влади буде не досить, щоб одному боротися далі у світі варварства. Його замордують, перш ніж він встигне зробити щось добре для свого міста чи своїх друзів... Зваживши усі ці обставини, він берегтиме свій спокій і зосередиться на своїй справі...» ⁵⁷. Обурення, виражене цими гіркими і якнайдалшими від сократівських ⁵⁸ словами, звісно належить Платонові. Втім, щоб якнайповніше оцінити це особисте зізнання, його слід порівняти з таким: «Адже неприродно, щоб досвідчений керманич благав нетямущих матросів виконати його накази або щоб мудреці топтали пороги багатіїв... А природно та справедливо якраз, щоб хворий, багатій чи жебрак квапився до порога лікаря. Подібно усі, хто потребує, щоб ними правили, обтирали пороги тих, хто може правити. Правитель ніколи не повинен благодати, щоб підвладні корилися йому, якщо він справді на щось годиться». Хіба можна не почути в цьому уривку відгук особистої надмірної погорди? Ось я,

каже Платон, ваш природний правитель, філософ-цар, котрий знає, як правити. Якщо я вам потрібен, то приходьте, і якщо ви будете наполягати, то я, можливо, стану вашим правителем. Але сам я не прийду благодіяти вас.

Чи вірив він у те, що вони прийдуть? Як і багато інших видатних творів літератури, «Держава» несе в собі сліди пережитих її автором радісних і марних сподівань на успіх⁵⁹, що змінювалися періодами розпачу. Принаймні іноді Платон сподівався, що вони прийдуть, що успіх його праці, слава його мудрості приведе їх до нього. Потім він знову відчував, що лише спонукає їх до оскажених нападок і накликає на себе «бризки насмішок і обмов», а може статися, навіть смерть.

Чи був він марнославним? Він тягнувся до зірок, до богоподібності. Часом я замислююся, чи не пояснюється Платонів ентузіазм почасти тією обставиною, що він висловив уголос багато потаємних мрій⁶⁰. Навіть там, де він виступає проти марнославства, ми все-таки відчуваємо, що саме воно надихає автора. Платон переконує нас⁶¹, що філософ не марнославний, бо хоч «йому і визначено долею правити, він найменше прагне влади». А пояснюється це надзвичайно високим статусом філософа. Той, хто спілкувався з божественним, може зійти з висот до смертних, пожертвувавши собою заради інтересів держави. Він не прагне цього, але як природний правитель і спаситель готовий прийти на поклик. Він потрібен бідолашнім смертним, бо без нього держава неминуче загине, адже лише він знає тасмницю її збереження: знає, як зупинити виродження...

Гадаю, ми повинні щиро визнати, що за ідеєю верховної влади філософа-царя криється жадоба влади. Привабливий портрет суверена — це автопортрет. Оговтавшись після потрясіння від такого відкриття, ми можемо по-новому подивитись на цей портрет, що навіює трепет. Та, якщо ми зможемо зміцнити себе бодай крихітною часткою Сократової іронії, то цей портрет, ймовірно, виявиться не таким уже й жаским. Певно, ми почнемо помічати в ньому людські, справді, навіть занадто людські риси. Можливо, ми навіть трохи поспівчуваємо Платонові, котрий замість посісти трон першого царя філософії став першим її професором, Платонові, який так і не здійснив своєї мрії — царственої ідеї, виліпленої ним за власним образом. Підкріплені цією

дозою іронії, ми, певно, навіть помітимо сумну схожість Платоновій історії з цнотливою і підсвідомою сатирою на платонізм – з історією «Бридкої такси», видатного Датського дога Тоно, який створив царствену ідею «Великого собаки», взявши себе за взірця (та наприкінці з радістю з'ясовує, що саме він і є Великим собакою)⁶².

Яким же монументом людській мізерності є ця ідея філософа-царя! Який контраст між нею та простотою і людяністю Сократа, який застерігав політика проти небезпеки бути засліпленим своєю владою, блиском і мудрістю і який намагався навчити його найважливішого — того, що ми всі кволі людські створіння. Яке падіння з цього світу іронії, розуму та щирості у Платонове царство мудреця, чия магічна сила підносить його високо над простими людьми, хоч і не так високо, щоб відмовитися від брехні чи занедбати жалюгідне ремесло будь-якого шамана — допомогти закляттями для примноження стада в обмін на владу над своїми товаришами.

1 346

Розділ 9. ЕСТЕТИЗМ, ІДЕЯ ДОСКОНАЛОСТІ ТА УТОПІЗМ

Насамперед все треба знищити.
Вся наша проклята цивілізація
повинна зникнути, перш ніж
ми зможемо запровадити
хоч якусь добропристойність
у цьому світі.

Мурлан з «Родини Тібо» Р. Мартеа дю Гара

На мою думку, найбільша небезпека криється в притаманному Платоновій програмі підході до політики. З точки зору раціонального суспільного будівництва, аналіз цього підходу має велике практичне значення. Платонів підхід можна характеризувати як *утопічну інженерію* в протилежність до іншого виду суспільного будівництва, що його я вважаю єдино раціональним і що можна позначити терміном *поступова чи поетапна інженерія*. Утопічний підхід більш небезпечний, оскільки може скластися враження, що він — очевидна альтернатива нестримному історизму, тобто радикально історичистському підходу, згідно з яким ми неспроможні змінити хід історії. Водночас,

схоже, він — необхідне доповнення до менш радикального історизму, як-от Платонового, що допускає втручання людини.

Ось як можна описати утопічний підхід. Будь-яка раціональна дія повинна мати певну мету. Дія є раціональною до того ступеня, до якого вона свідомо і наполегливо переслідує свою мету, а також наскільки обрані засоби відповідають цій меті. Отже насамперед слід обрати мету, якщо ми хочемо діяти раціонально. Причому особливо ретельно слід визначати справжню чи кінцеву мету, від якої треба чітко відрізнити ті проміжні чи окремі цілі, що є лише засобами чи сходинками на шляху до кінцевої мети. Якщо ми будемо ігнорувати цю різницю, то нам вже не треба буде запитувати, чи сприяють окремі цілі досягненню остаточної мети, а відтак ми не зможемо діяти раціонально. У царині політичної діяльності ці принципи вимагають, щоб ми визначали нашу політичну мету чи ідеальну державу, перш ніж здійснювати якісь практичні кроки. Тільки визначивши цю остаточну мету, принаймні у вигляді чорнового ескізу, тільки отримавши щось подібне до кальки із суспільства, якого ми прагнемо, — лише тоді ми можемо розпочати обмірковувати найкращі шляхи і способи його втілення, а також накреслити план практичних дій. Це — необхідні передумови будь-якого практичного політичного кроку, що претендує на назву раціонального, а надто в суспільній інженерії.

Ось, якщо коротко, той методологічний підхід, котрий я називаю утопічною інженерією¹. Такий підхід привабливий і досить переконливий. І справді, утопічна інженерія вабить усіх, хто не підпав під вплив історичистських пересудів або чинить їм опір. Застосовуючи цей метод, політик може мати чи не мати перед своїм мисленням поглядом кальку із суспільства, він може сподіватися чи не сподіватися, що людство колись втілить ідеальну державу й досягне щастя й досконалості на землі. Але він усвідомлюватиме, що довершеність, якщо її взагалі можна досягти, — це справа віддаленого майбутнього, і що кожне покоління, а відтак і нинішнє, прагне, можливо, не так того, щоб його опшасливили, бо немає таких інституційних засобів, які б зробили людину щасливою. як того, щоб його не робили нещасливим, коли нещастя можна уникнути. Той, хто страждає, має право вимагати, щоб йому допомогли

чим тільки можна. Тому поступовий, поетапний інженер скористається методами для пошуку і боротьби з найбільшими і найгострішими соціальними лихами, а не шукатиме і боротиметься за найбільше і найвище добро². Різниця тут зовсім не в словах. Насправді вона набагато суттєвіша. Це різниця між розсудливим способом поліпшення людської долі і методом, практичне застосування якого може дуже просто до надміру збільшити людські страждання. Це різниця між методом, який можна застосувати щохвилини, і методом, обстоювання якого може стати зручним приводом для того, щоб повсякчас відкладати дію на потім, коли умови стануть більш сприятливими. Це також різниця між єдиним досі способом поліпшення стану справ, що давав успішні наслідки будь-коли і будь-де (як ми побачимо, і в Росії), і методом, котрий завжди призводив до використання насильства замість розуму і, якщо вже не до відмови від самого методу, то принаймні від того зразка, що був на калыці перед мисленням поглядом.

На користь цього методу послідовник поступової чи поетапної інженерії може сказати, що систематична боротьба проти страждання, несправедливості та війни певніше знайде схвалення й підтримку багатьох людей, ніж боротьба за встановлення якогось ідеалу. Існування суспільних лих, цебто соціальних умов, за яких страждають багато людей, порівняно легко встановити. Ті, хто страждає, знають про це з власного досвіду, а решта навряд чи стане заперечувати, що вони не хотіли б помінятися з нещасливцями місцями. Нескінченно важче міркувати про ідеальне суспільство. Суспільне життя значною мірою складне, що мало хто, а може статися, ніхто взагалі, здатен судити про широкомасштабний проект суспільної інженерії: чи можна здійснити цей проект, чи справді внаслідок його здійснення стане краще, які страждання він може принести, які є засоби для його реалізації. Проекти, що їх пропонує поступова інженерія, навпаки, порівняно нескладні. Це накреслення для якоїсь однієї установи, такої, наприклад, як страхування здоров'я та безробіття, арбітражний суд або планування бюджету для боротьби з депресією³ і освітня реформа. Якщо ці проекти провалюються, то збитки невеликі, і їх досить легко підкоригувати. В них криється менший ризик, і вже тільки тому вони не такі суперечливі. Та, якщо досягти розумної згоди стосовно

наявних лих і засобів боротьби проти них легше, ніж домовитися щодо визначення ідеального добра та його втілення, тоді є надія, що, застосовуючи метод поступової інженерії, можна подолати найбільшу трудність будь-якої поміркованої політичної реформи, а саме — втілювати програму, спираючись на розум, а не на пристрасті й насильство. З'явиться можливість досягнення розумного компромісу, а отже — поліпшення становища демократичними методами. (Мені несимпатичне слово «компроміс», але для нас важливо навчитися правильно вживати його. Інститути неминуче виникають внаслідок компромісу з обставинами, інтересами тощо, хоч як *особистості* ми повинні чинити опір подібному впливові.)

На протигагу до поступової, утопічна спроба реалізувати ідеальну державу за допомогою проекту суспільства в цілому вимагає сильного централізованого правління небагатьох, а відтак, найчастіше призводить до диктатури⁴. Це я вважаю найбільшою вадою утопічного підходу. У розділі про принципи керівництва я вже намагався показати, що авторитарна форма правління викликає найбільше заперечень. Деякі питання, що не були розглянуті в тому розділі, дають нам ще вагоміші аргументи проти утопічного підходу. Серед інших труднощів є й та, що «милосердий» диктатор має з'ясувати, чи узгоджуються його заходи з його ж благими намірами (ще понад сто років тому цю трудність ясно побачив А. де Токвіль⁵).

Трудність постає з тієї обставини, що авторитаризм неминуче відбиває охоту від критики, а відтак, милосердий диктатор не стане благодушно вислуховувати скарги щодо вжитих ним заходів. А без цього він навряд з'ясує, чи досягли його заходи бажаної доброї мети. Прихильник утопічної інженерії опиниться у ще скрутнішому становищі. Перебудова суспільства — це надзвичайний крок, що неминуче створить значні й тривалі незручності для багатьох людей. Відповідно, послідовник утопічної інженерії повинен бути глухим до багатьох скарг. По суті, його обов'язком почасти стане тлумити необґрунтовані заперечення. (Він скаже, як Ленін: «Не можна приготувати омлет, не розбивши яєць».) Але заразом, він невідворотно тлумитиме й обґрунтовану критику. Інша трудність утопічної інженерії пов'язана з *проблемою наступника диктатора*. У розділі 7 я вже згадував окремі аспекти цієї пробле-

ми. Утопічна інженерія створює трудність аналогічну, але набагато серйознішу, ніж та, що постає перед милосердим тираном, котрий намагається знайти собі так само милосердого наступника (див. прим. 25 до розділу 7). Масштаб такого утопічного заходу унеможливорює усвідомлення його кінцевої мети упродовж життя одного суспільного інженера чи групи інженерів. І якщо наступники матимуть на меті інший ідеал, то усі страждання народу заради попереднього ідеалу можуть виявитись марними.

Узагальнення цього аргументу веде до поглиблення критики утопічного підходу. Зрозуміло, що цей підхід матиме практичну цінність лише, якщо ми припустимо, що початковий проект, хай і з певними корективами, правитиме за основу, аж до завершення роботи. Але для цього буде потрібен певний час. Це буде час революцій, як політичних, так і духовних, а також нових експериментів та досвіду на політичному терені. Ось чому слід чекати, що ідеї та ідеали зазнають змін. Те, що здавалося ідеальною державою людям, які накреслювали початковий проект, може вже не здаватися таким їхнім наступникам. Варто це припустити, і цілий підхід розвалюється. Метод, згідно з яким спершу визначається кінцева політична мета, а потім починається рух до неї, виявляється безплідним, якщо ми визнаємо, що у процесі реалізації мета може істотно змінитися. Щомиті може з'ясуватися, що зроблені досі кроки ведуть геть від реалізації нової мети. А змінюючи напрямок, відповідно до нової мети, ми знову наражаємося на той самий ризик. Попри всі жертви, ми можемо так нікуди і не прийти. Ті, хто віддає перевагу одному крокові до далекого ідеалу перед досягненням поетапного компромісу, повинні завжди пам'ятати, що, коли ідеал дуже далекий, то може виявитися, навіть важко сказати, куди веде той чи той крок – до ідеалу чи від нього. Надто так буває, якщо рухатися доводиться зигзагами, або, мовою Гегеля, «діалектично», чи тоді, коли від самого початку не було чіткого плану. (Тут спадає на гадку старе і трохи дитяче питання про те, до якої межі мета може виправдовувати засіб. До твердження, що жодна мета ніколи не виправдовувала всі засоби, думаю, можна додати, що зовсім конкретна і досяжна мета може виправдати тимчасові засоби, які не може виправдати віддаленіший ідеал⁶.)

Тепер ми бачимо, що врятувати утопічний підхід може

лише Платонова віра в один абсолютний і незмінний ідеал, і два додаткові припущення, а саме: (а) є раціональні методи, які дозволяють раз і назавжди з'ясувати, у чому полягає цей ідеал і (б) найкращі засоби його реалізації. Лише такі далекоюсяжні припущення можуть завадити нам проголосити абсолютну безплідність утопічної методології. Та навіть сам Платон і найпалкіші платоніки погодились б, що припущення (а) напевне неправдиве, що не має раціонального методу визначення кінцевої мети, окрім своєрідної інтуїції. Ось чому за відсутності раціонального методу будь-яка розбіжність поглядів послідовників утопічної інженерії неминуче призведе до застосування влади замість розсудливості, а відтак — до насильства. Якщо наявний поступ хоч у якомусь певному напрямку, то він робиться попри схвалені методи, а не завдяки їм. Приміром, успіх можна пояснити непересічністю вождів, але не слід забувати, що видатні вожді з'являються внаслідок щасливого збігу обставин, а не як продукт раціональних методів.

Важливо зрозуміти цю критику правильно: я не критикую ідеал, твердячи, що ідеала ніколи не вдасться досягти, що він завжди залишатиметься утопією. Така критика була б несправедливою, оскільки багато речей, що догматично проголошувалися нездійсненними, як-от запровадження інститутів для забезпечення громадянського миру, тобто для запобігання злочинам *всередині* держави, були реалізовані. І, на мою думку, приміром, організація відповідних закладів для боротьби з міжнародною злочинністю, цебто зі збройною агресією чи шантажем, хоч і вважалася часто утопією, є не такою вже й важкою справою⁷. Критикуючи утопічну інженерію, я насправді маю на увазі рекомендації перебудувати суспільство в цілому, тобто вкрай радикальні зміни, практичні наслідки яких важко передбачити, спираючись на наш обмежений досвід. Утопічна інженерія претендує на раціональне планування всього суспільства, хоч ми й не володіємо чимось подібним до заснованого на фактах знання, яке було б необхідним для реалізації такого честолюбного наміру. Ми не можемо володіти емпіричним знанням, оскільки нам не вистачає практичного досвіду у плануванні такого роду, а фактологічне знання повинно ґрунтуватися на досвіді. Нині просто немає соціологічного знання, потрібного для широкомасштабного будівництва.

З огляду на цю критику, послідовник утопічної інженерії, певно, погодиться з необхідністю практичного досвіду і соціальної інженерії, заснованої на практичному досвіді. Але він заперечуватиме твердження, що ми не дізнаємося більше про суспільство, якщо відчуватимемо огиду до соціальних дослідів, котрі лише й можуть забезпечити нас потрібним практичним досвідом. Окрім того, він може додати, що утопічна інженерія — це не що інше, як застосування експериментального методу до суспільства. Експерименти неможливо здійснювати без проведення радикальних змін. Вони повинні бути широкомасштабними, оскільки характерною рисою сучасного суспільства є наявність великих мас людей. Експеримент з побудови соціалізму, обмежений одним заводом, селом чи навіть районом, ніколи не дасть нам потрібної інформації, яка б відповідала дійсності.

Такі аргументи на користь утопічної інженерії демонструють забобон, вельми поширений і хибний водночас, а саме — що соціальні експерименти повинні торкатися всього суспільства, щоб умови експерименту відповідали дійсності. Втім поетапні соціальні експерименти можна здійснювати в реальних умовах, всередині суспільства, незважаючи на «вузькомасштабність», тобто без революціонізації всього суспільства. Фактично, ми повсякчас здійснюємо такі експерименти. Запровадження нового виду страхування, нової форми оподаткування, нової каральної реформи — все це соціальні експерименти, які впливають на все суспільство, але не перекроюють його в цілому. Навіть людина, що відкриває нову крамницю чи замовляє квиток на театральну виставу, здійснює своєрідний вузькомасштабний соціальний експеримент. Усе наше знання соціальних умов спирається на досвід, здобутий унаслідок таких експериментів. Прихильник утопічної інженерії правий, коли наголошує, що експеримент з побудови соціалізму не матиме цінності, якщо його проводити в лабораторних умовах, наприклад в окремому селі, оскільки ми хочемо знати, як він відіб'ється на всьому суспільстві за нормальних соціальних умов. Та вже лише цей приклад показує, в чому помиляється послідовник утопічної інженерії. Він переконаний, що ми повинні в ході експерименту над суспільством перебудувати всю його структуру, тож скромним експериментом він вважатиме перебудову всієї структури *маленького* суспільства. Але найбільше інформа-

ції ми отримуємо від експерименту, коли перебудовуємо якусь одну окрему інституцію. Бо лише в цьому випадку ми можемо з'ясувати, як одні соціальні інституції вкладаються в мозаїку інших інституцій, і зробити так, щоб вони працювали відповідно до наших намірів. Лише в такий спосіб ми можемо робити помилки і вчитися на них, без ризику того, що тяжкі наслідки експерименту відіб'ють охоту до дальших реформ. Крім того, утопічний метод неминуче призведе до небезпечного догматичного дотримання плану, заради якого було принесено безліч жертв. Успіх експерименту може зачіпати чийсь могутні інтереси. Усе це не примножує раціональності чи наукової цінності експерименту. А ось поступовий метод соціальної інженерії до воляє здійснювати експерименти знову й знову, постійно вносячи поправки. Фактично, таким чином можна досягти щасливої ситуації, коли політики починають шукати власні помилки, а не намагаються виправдати їх чи довести, що вони завжди праві. Саме це, а не утопічне планування чи історичне пророкування засвідчить про запровадження наукового методу в політику, оскільки таємниця наукового методу якраз і полягає в готовності вчитися на власних помилках⁶.

Ці погляди, на мою думку, можна підтримати, порівнюючи суспільну інженерію, скажімо, з технічним конструюванням. Послідовники утопічної інженерії, звісно, твердитимуть, що конструктори часом задумують в цілому дуже складні механізми, креслення яких здатні наперед визначати не лише планування випуску певного механізму, а й будівництво цілого заводу для виготовлення цього механізму. На це я відповів би, що конструктор може все це зробити, бо володіє достатнім досвідом, тобто теоріями, розробленими на основі методу спроб і помилок. Але це означає, що він може планувати, бо вже робив найрізноманітніші помилки, або, інакше кажучи, оскільки він покладається на досвід, здобутий застосуванням послідовного методу. Його новий механізм є результатом багатьох невеличких вдосконалень. Як правило, конструктор створює певну модель, після чого починає вносити в неї численні уточнення, аж поки, зрештою, зможе зробити креслення для виробництва. Подібно, його план виготовлення механізму складається з багатьох даних досвіду, а саме, окремих удосконалень, зроблених на старих заводах. «Оптовий» чи широкомасштабний метод спрацьовує лише тоді, коли послідовний,

поетапний метод спершу забезпечив нас великою кількістю експериментальних подробиць, та й то лише в межах цього досвіду. Нечисленні виробники були б готові перейти до виготовлення нового двигуна, маючи лише креслення, хай навіть і накреслені найвидатнішим фахівцем, без того, щоб попередньо створити модель, а потім наскільки можливо «довести» її дрібними удосконаленнями.

Певно, доцільно співставити мою критику Платонового ідеалізму в політиці з Марксовою критикою того, що він називав «утопізмом». І Марксові критиці, і моїй притаманна вимога більшого реалізму. Ми обидва вважаємо, що утопічні плани нездійсненні у тому вигляді, як їх задумали, оскільки навряд хоч якась соціальна дія дає точнісінько ті наслідки, що від неї чекали. (На мою думку, це не знецінює поетапний підхід, оскільки, застосовуючи його, ми можемо, чи радше, повинні вчитися і змінювати наші погляди, поки будемо діяти.) Але є в них і багато розбіжностей. Виступаючи проти утопізму, Маркс засуджує, по суті, *всяку* соціальну інженерію — таку позицію рідко хто розуміє. Він ганьбить віру в раціональне планування суспільних інституцій, вважаючи її абсолютно нереалістичною, оскільки суспільство повинно розвиватися відповідно до законів історії, а не згідно з нашими раціональними планами. Він твердить, що ми можемо лише полегшити пологові переходи при народженні історичних процесів. Іншими словами, він приймає радикально історичне ставлення, протилежне всякій суспільній інженерії. Втім є одна характерна риса утопізму, притаманна Платоновому підходу, проти якої Маркс не заперечував, хоча, можливо, саме вона найменш реалістична з усіх критикованих мною досі. Це — розмах утопізму, намагання перебудувати все суспільство в цілому, повернути кожен камінець. Це — переконання, що треба докопатися до коріння соціального лиха, що не досить тих заходів, які не охоплюють всю зіпсовану соціальну систему, якщо ми хочемо «запровадити хоч якусь добропристойність у цьому світі» (за словами Р. Мартена дю Гара). Коротше кажучи, це — безкомпромісний *радикалізм*. (Читач помітить, що я вживаю цей термін у первісному і буквальному значенні, а не у звичному нині значенні «ліберального прогресивізму», для того, щоб характеризувати ставлення «докопування до коріння проблеми».) І Платон, і Маркс мріють про

апокаліпсичну революцію, яка радикально перетворить усе суспільне життя.

Цей розмах, цей крайній радикалізм Платонового підходу (так само, як і Марксового), на мою думку, пов'язаний з їхнім естетизмом, тобто прагненням побудувати світ, що не лише трохи кращий чи раціональніший за наш, а й позбавлений усієї його потворності: не безглузда спідниця, стара й погано залатана одежина, а зовсім нові шати, посправжньому чудовий новий світ⁹. Такий естетизм цілком зрозумілий. Я вважаю, що більшість із нас, фактично, мало страждають від таких мрій про довершеність. (Я сподіваюсь, що певні причини цього будуть з'ясовані в наступному розділі.) Та цей естетичний ентузіазм має цінність лише тоді, коли його стримує розум, почуття відповідальності, гуманне прагнення допомогти ближньому. В противному разі, це — небезпечний ентузіазм, здатний перетворитися на форму неврозу чи істерії.

Ніде цей естетизм не проявляється так чітко, як у Платона. Платон був митцем, і, подібно до багатьох талановитих художників, намагався мислено уявити зразок, «божественний оригінал» своєї картини і точно «відтворити» його. Численні цитати, наведені в попередньому розділі, ілюструють це прагнення. Те, що Платон називає діалектикою, є, здебільшого, інтелектуальною інтуїцією світу чистої краси. Його навчені філософи — це люди, які «бачили правду стосовно того, що є прекрасним, справедливим і добрим»¹⁰, і які здатні перенести її з небес на землю. Політика, за Платоном, — царське мистецтво, мистецтво не лише в метафоричному сенсі, який би ми мали на увазі, говорячи про мистецтво керувати людьми чи про мистецтво робити що-небудь, а мистецтво у буквальному розумінні цього слова. Це мистецтво композиції, як музика, малярство чи архітектура. Платонів політик створює міста заради краси.

Але з цим я не можу погодитись. Я не вважаю, що людські життя можна зробити засобами задоволення потреби митця у самовираженні. Скоріше, ми повинні вимагати, щоб кожному надали, якщо він цього бажає, право самому моделювати своє життя, поки воно не зачіпає інтереси інших людей. Як би я не співчував цьому естетичному імпульсу, я вважаю, що митець міг би пошукати й інший матеріал для самовираження. Я вимагаю, щоб

політики обстоювали егалітарні та індивідуалістичні принципи. Щоб мрії про красу підпорядковувалися необхідності допомагати людям у біді чи тим, що страждають від несправедливості, а також необхідності створення інституцій, які б слугували такій меті¹¹.

Цікаво простежити тісний зв'язок між Платоновим беззастережним радикалізмом, вимогою всеохопних заходів і його естетизмом. Наведені нижче уривки є найбільш характерними. Платон, говорячи про «філософа, який спілкується з божественним», насамперед зауважує, що той буде «охоплений бажанням... втілити свої небесні видіння в життя окремих людей і цілого міста», міста, яке «ніколи не знатиме процвітання, якщо тільки його не накреслять митці за божественним зразком». А коли Платонового «Сократа» питають про подробиці того, яким чином ці митці створюють свої накреслення, він дає таку приголомшливу відповідь: «Узявши, немов полотно, держави та характери людей, вони спершу *очищать свої полотна*, хоч справа ця нелегка. Але ж тобі відомо, що саме цим вони й різняться від усіх інших. Вони не почнуть працювати ні над державою, ані над окремими особами, і не стануть накреслювати закони, поки не отримають чисте полотно або самі не *очищать його*»¹².

Трохи далі Платон пояснює, що він має на увазі, говорячи про очищення полотна. «Як же це зробити?» — питає Главкон. А Сократ відповідає йому: «Усіх, кому виповнилося більше десяти років, слід вислати з міста, оселивши десь у сільській місцині, а решту дітей, огородивши їх від впливу сучасних звичаїв, притаманних їхнім батькам, вони виховують як належить і відповідно до законів, які ми дослідили раніше». (Звісно, серед тих, кого слід вислати з міста, філософів немає: вони залишаються в місті як вихователі; ймовірно, також залишаються ті негромадяни, котрі повинні обслуговувати їх.). У тому ж дусі Платон висловлюється в «Політику» про царствених правителів, що правлять згідно з царственою наукою політики: «Правлять вони за законами чи без них, добровільно чи супроти волі... і хай вони боронять державу, караючи й виганяючи окремих громадян... — допоки все чинитиметься на основі науки й справедливості, заради збереження держави, яку вони в міру своїх сил поліпшують, таку форму уряду ми повинні проголосити єдиною правильною».

Ось як повинен діяти митець-політик. Ось що означає очищення полотна. Він мусить викоринити існуючі інституції та традиції. Він мусить очистити, вилучити, вислати, вигнати й убити. («Ліквідувати», як говорять нині,— жахливий термін.) Платонове твердження насправді є точним описом безкомпромісного ставлення будь-якої форми нестримного радикалізму, естетської відмови від компромісу. Точка зору, що суспільство повинно бути прекрасним, як твір мистецтва, дуже просто призводить до насильствених заходів. Утім, увесь цей радикалізм та насильство так само нереалістичні, як і безплідні. (Це було доведено на прикладі розвитку Росії. Після економічного краху, до якого призвело очищення полотна шляхом так званого «воєнного комунізму», Ленін запровадив свою «нову економічну політику» — на ділі, різновид поступової суспільної інженерії, хоча й без формулювання його принципів чи технологій. Він почав з відновлення більшості фрагментів картини, яку знищили ціною величезних людських страждань. Знову запровадили гроші, ринки, різницю в прибутках і приватну власність, тимчасово дозволили навіть приватні підприємства у промисловості, і лише після відбудови цього фундаменту почався новий період реформ³).

Для критики засад Платонового естетичного радикалізму можна скористатись двома різними точками зору.

Ось перша з них. Говорячи про нашу «соціальну систему» і про необхідність її заміни іншою «системою», дехто має на увазі щось дуже схоже на картину, намальовану на полотні, яке слід очистити перед тим, як малювати нову. Але є й великі розбіжності. Одна з них полягає в тому, що маляр і ті, хто співпрацює з ним, а також інститути, які забезпечують їхнє життя, його мрії та плани про кращий світ, його норми пристойності та моралі,— все це складові соціальної системи, тобто картини, яку треба змити. Якщо вони справді мають намір очистити полотно, то їм доведеться знищити разом себе і свої утопічні плани. (І наслідком буде не чудова копія Платонового ідеалу, а хаос). Політичний митець вимагає, подібно до Архімеда, точки за межами соціального світу, ставши на яку він зможе підважити і перевернути цей світ. Але такого місця немає, а соціальний світ неминуче продовжуватиме функціонувати за будь-якої перебудови. Ось та проста причина, чому ми

повинні реформувати суспільні інститути поволі, поки не здобудемо достатнього досвіду в суспільній інженерії.

Отже ми підійшли до другої й важливішої точки зору — ірраціоналізму, що притаманний радикалізму. В усіх питаннях ми можемо покладатись на натхнення, хоча саме натхнення може мати найбільшу вартість, поки його можна перевірити на досвіді. Відповідно, *безпідставно припускати, що цілковита перебудова нашого соціального світу відразу приведе до дієспроможної системи*. Радше слід очікувати, що, через брак досвіду, буде скоєно багато помилок, які можна усунути лише трудомістким процесом дрібних виправлень, іншими словами, раціональним методом поступової інженерії, застосування якого ми тут обстоюємо. Ті ж, кому цей метод не подобається як не досить радикальний, муситимуть знову «зчистити» своє щойно створене суспільство, щоб розпочати нову картину на чистому полотні. А оскільки новий початок з тих же, що й раніше, причин не призведе до ідеалу, то вони повинні будуть марно повторювати цей процес. Ті, хто визнає це і готовий погодитись із нашим скромним методом поетапних удосконалень, але тільки після першого радикального очищення полотна, навряд уникне критики того, що ці їхні перші всеохопні і насильствені заходи були зовсім непотрібні.

Естетизм та радикалізм повинні привести нас до відмови від розуму і до заміни його нестямною надією на політичні дива. Таке ірраціональне ставлення, що виникає внаслідок сп'яніння від мрій про прекрасний світ, я називаю романтизмом¹⁴. Романтик може шукати своє небесне місто в минулому чи майбутньому, може проповідувати «повернення до природи» чи кликати «вперед до світу любові й краси», але він завжди апелюватиме до наших емоцій, а не розуму. Попри найкращі наміри створити рай на землі, вони здатні лише обернути землю на пекло, те пекло, що його може створити своїм ближнім тільки людина.

13.

14

15

16

ПІДОСНОВА ПЛАТОНОВОЇ БОРОТЬБИ

Розділ 10. ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ЙОГО ВОРОГИ

Він поверне нас до нашої
первісної природи, зцілить нас
і зробить щасливими та блаженними.

Платон

Наш аналіз поки що не повний. Твердження про чисто тоталітарний характер Платонові політичної програми та заперечення цього твердження, порушені в розділі 6, привели нас до розгляду тієї ролі, яку в межах цієї програми відіграють моральні ідеї Справедливості, Мудрості, Правди та Краси. Наслідок цього розгляду завжди був однаковий. Ми з'ясували, що ці ідеї грали важливу роль, але вони не дозволили Платонові вийти за рамки тоталітаризму і расизму. Втім, ми ще не дослідили одну з цих ідей — а саме, Щастя. Можна нагадати, що вище ми цитували Р. Кроссмана у зв'язку з вірою, що Платонів політична програма в основі своїй є «планом побудови досконалої держави, в якій кожен громадянин по-справжньому щасливий», із тим, що я охарактеризував цю віру як атавістичне прагнення ідеалізувати Платона. Як що мене попросять обґрунтувати мою точку зору, то мені буде зовсім не важко вказати на те, що Платонове тлумачення щастя абсолютно аналогічне його тлумаченню справедливості і, зокрема, що воно спирається на ту саму віру в «природний» поділ суспільства на класи чи касты. Справжнє щастя¹, наполягає Платон, досягне лише шляхом справедливості, тобто, коли людина тримається свого місця. Правитель повинен знаходити щастя в правлінні, воїн у війні, а раб, ми можемо припустити, — в рабстві. Окрім цього, Платон часто повторює, що він прагне ошчасливити не окремого індивіда, не якийсь певний клас у державі, а дати щастя цілому, а це, доводить він, — не що інше, як наслідок правління справедливості, що, як я показав, по суті, є тоталітарним. Однею

з головних тез «Держави» є твердження, що лише така справедливість може дати справжнє щастя.

З огляду на все це, здається послідовним і майже незаперечним зображення Платона як тоталітарного партійного полтика, що зазнав краху у своїх безпосередніх практичних починаннях, але з точки зору історії мав надзвичайний успіх² у своїй пропаганді затримки і повалення ненависної йому цивілізації. Втім, лише висловивши судження у такій відвертій формі, можна відчутти, що в такому тлумаченні бракує якогось серйозного аргументу. Принаймні я відчув це одразу по тому, як сформулював свою думку. Не те, щоб вона була хибною, але відчувався якийсь недолік. Відтак, я розпочав пошуки доказів, які могли б спростувати таку інтерпретацію³. Проте мені не вдалося спростувати всі положення моєї інтерпретації, крім одного. Новий матеріал лише чіткіше виявив тотожність між платонізмом і тоталітаризмом.

А положення, яке я зміг спростувати, стосувалося Платонової ненависті до тиранії. Звісно, завжди є можливість пояснити це як виняток. Було б легко заявити, що Платонові звинувачення тиранії це звичайнісінька пропаганда. Тоталітаризм часто сповідує любов до «справжньої» свободи, а Платонове вихваляння свободи, у протилежність до тиранії, дуже вже нагадує цю вдавану любов. Попри все це мені здається, що деякі його спостереження за тиранією⁴, які я ще згадаю далі в цьому розділі, були щирими. Звісно, той факт, що «тиранія» за життя Платона, як правило, означала форму правління, засновану на підтримці мас, дозволяє твердити, що Платонова ненависть до тиранії не суперечить моїй первісній інтерпретації. Та я відчував, що це не усуває потреби модифікувати мою інтерпретацію. Як би я не наголошував на цьому, загальне враження від картини не змінилося б. Потрібна була нова картина, що охоплювала б Платонову щиру віру в його місію зцілителя хворого тіла суспільства, а також той факт, що він краще за будь-кого до чи після нього бачив, що відбувалося з грецьким суспільством. Оскільки спроба відкинути тотожність платонізму й тоталітаризму не поліпшила б загальної картини, мені, зрештою, довелося змінити мою інтерпретацію власне тоталітаризму. Іншими словами, моя спроба зрозуміти Платона шляхом аналогії із сучасним тоталітаризмом, на мій подив, привела мене до зміни моїх погля-

дів на тоталітаризм. Моє вороже ставлення до нього не змінилося, але я зміг, врешті, побачити, що сила старого й нового тоталітарних рухів спиралася на ту обставину, що вони намагалися відповісти на дуже реальні потреби, попри те, що ці спроби могли бути вкрай погано сплановані.

У світлі моєї нової інтерпретації мені здається, що проголошення Платоном бажання зробити державу та її громадян щасливими було не лише пропагандистським трюком. Я готовий визнати його фундаментальну доброзичливість⁵. Я також, до певної межі, визнаю правоту його соціологічного аналізу, на якому він базував свою обіцянку щастя. Якщо бути більш точним: я вірю, що Платон, володіючи надзвичайною соціологічною інтуїцією, виявив, що його співвітчизники потерпають від найжорсткішого напруження, яке виникло через соціальну революцію, що розпочалася зі становленням демократії та індивідуалізму. Йому пощастило розкрити головну причину їхнього глибоко закоріненого нещастя — соціальних змін та соціальних суперечностей, — й він доклав усіх зусиль до боротьби з ними. Немає причин сумніватися, що одним з головних його мотивів було бажання повернути щастя співгромадянам. З причин, які розглядатимуться далі в цьому розділі, я вважаю, що медико-політична терапія, рекомендована Платоном, тобто стримування будь-яких змін і повернення до трибалізму, була безнадійно хибною. Хоча його рекомендації не можна застосовувати для лікування, вони свідчать про силу Платонового діагнозу і показують, що він усвідомлював негаразди, розумів напруження, в якому трудилися люди, їхнє нещастя, навіть попри своє основоположне хибне твердження, що напруження можна послабити, а щастя — відновити, повернувши людей до племінного стану.

Я маю намір навести в цьому розділі короткий огляд історичного матеріалу, який переконав мене змінити точку зору. В останньому розділі книжки можна знайти кілька критичних зауважень щодо застосованого методу історичної інтерпретації. Тому на часі досить буде лише сказати, що я не вимагаю для цього методу наукового статусу, оскільки критерії перевірки історичних інтерпретацій не можуть бути такими ж точними, як критерії для звичайних гіпотез. Інтерпретація — це, головним чином, точка зору, цінність якої залежить від її плідності, здатності висвітлю-

вати історичні матеріали, спонукати до виявлення нового матеріалу і допомагати в його логічному поясненні та уніфікації. Отже те, що я маю намір тут сказати, не буде догматичним твердженням, якими б сміливими іноді не здавалися мої судження.

I

Наша західна цивілізація бере свій початок від греків. Певно, вони найперші зробили крок від племінного ладу до гуманізму. Тож давайте розглянемо, що це значить.

Ранньогрецьке племінне суспільство у багатьох рисах нагадує організацію народів Полінезії. Візьмемо, приміром, маорі. Нечисленні ватаги воїнів, що, як правило, жили в укріплених поселеннях під управлінням племінних вождів чи царів, або аристократичних родин, вели постійні війни як на морі, так і на суходолі. Звісно, спосіб життя полінезійців багато в чому відрізняється від звичаїв стародавніх греків, оскільки загальновідомо, що племінний лад характеризується різноманітністю форм. Немає стандартизованого «племінного способу життя». Втім, на мій погляд, у більшості, якщо не в усіх, племінних суспільствах можна виявити певні загальні характерні риси. Я маю на увазі їхнє магічне чи ірраціональне ставлення до звичаїв суспільного життя і відповідну жорсткість цих звичаїв.

Магічне ставлення до соціальних звичаїв ми розглянули вище. Його головний елемент – відсутність розмежування звичайних чи традиційних закономірностей суспільного життя і закономірностей, які знаходять у «природі». Цей елемент часто поєднується з вірою, що закономірності обох типів створені надприродними силами. Негнучкість суспільних звичаїв у більшості випадків є лише ще одним аспектом того ж ставлення. (Є певні підстави вважати, що цей аспект навіть первісний і що віра у надприродне – це певна раціоналізація страху перед зміною усталених порядків: саме такий страх ми можемо виявити у зовсім маленьких дітей.) Коли я говорю про негнучкість трибалізму, це не означає, що у племінному способі життя не відбувалося жодних змін. Я радше маю на увазі, що порівняно нечасті зміни мали характер раптових релігійних поворотів, запровадження нових магічних табу. Вони не спираються на раціональну спробу поліпшити соціальні умови. Окрім та-

ких змін — як правило, рідкісних — табу жорстко регулювали і визначали усі аспекти життя. Вони не залишали жодних лазивок. У такій формі суспільного життя зовсім мало проблем, і жодна з них не може бути порівняна з моральними проблемами. Я не хочу сказати, що табу часом не вимагали від члена племені героїзму та стійкості. Я маю на увазі, що йому нечасто випадало сумніватися, обираючи спосіб дій. Правильний шлях завжди було визначено заздалегідь, хоча на ньому й доводилось долати певні труднощі. Його визначали табу, магичні племінні інституції, що ніколи не були предметом критичного розгляду. Навіть Геракліт не робив чіткого розмежування між інституційними законами племінного життя і законами природи: і ті й другі сприймалися як такі, що мають магичну основу. Інституції, ґрунтовані на колективній племінній традиції, не залишали місця для особистої відповідальності. Табу, котрі встановлювали певну форму групової відповідальності, можливо, є попередниками того, що ми називаємо особистою відповідальністю, але між ними існує фундаментальна різниця. Вони засновані не на принципі поміркованої підзвітності, а радше на магичних уявленнях, таких як ідея пом'якшення влади долі.

Чудово відомо, скільки таких уявлень дожило до наших днів. Наш власний спосіб життя й досі обложений табу — харчовими табу, табу ввічливості та багатьма іншими. І все-таки є суттєві відмінності. У нашому способі життя між законами держави, з одного боку, і табу, яких ми звично дотримуємося, з іншого, є область особистих рішень з притаманними їм проблемами і відповідальністю, що чимдалі ширшає, і ми розуміємо важливість цієї області. Особисті рішення можуть викликати зміну табу і навіть політичних законів, які перестали бути табу. Найглибша відмінність полягає у можливості логічного обміркування цих питань. Логічне обміркування започаткував, до речі, Геракліт¹. А від Алкмеона, Фалея, Гіпподама, Геродота і софістів пошук «найкращого основного закону» набуває поступово характеру проблеми, яку можна розглядати логічно. Нині багато хто приймає раціональні рішення щодо бажаності чи небажаності нових законів та інших інституційних змін, тобто рішення, засновані на оцінці можливих наслідків і на відданні переваги деяким з них. Ми визнаємо раціональну особисту відповідальність.

Згодом магічне, племінне чи колективістське суспільство ми поймаємо *закритим суспільством*, а суспільство, де індивіди змушені ухвалювати особисті рішення — *відкритим суспільством*.

Найвищі форми закритого суспільства з цілковитим правом можна прирівняти до організму. Так звана органічна чи біологічна теорія держави значною мірою застосовна до закритого суспільства. Воно нагадує стадо чи плем'я тим, що членів цього напіворганічного об'єднання утримують разом напівбіологічні зв'язки — спорідненість, спільне життя, участь у спільних справах, спільні небезпеки, спільні радощі та спільні лиха. Це все ще конкретна група конкретних індивідів, об'єднаних між собою не лише абстрактними суспільними взаєминами: розподілом праці та обміном товарами, а конкретними фізичними зв'язками, такими як дотик, запах і зір. І хоча таке суспільство може ґрунтуватися на рабстві, наявність рабів не створює проблеми, що фундаментально відрізнялася б від проблеми домашньої худоби. Отже бракує саме тих аспектів, що унеможливають успішне застосування органічної теорії відкритого суспільства.

Аспекти, які я маю на увазі, пов'язані з тим фактом, що у відкритому суспільстві багато його членів прагнуть соціального піднесення, прагнуть посісти місця інших членів. Це може призвести, приміром, до такого важливого соціального явища, як класова боротьба. В організмі немає нічого подібного до класової боротьби. Клітини чи тканини організму, про які іноді кажуть, що вони відповідають членам держави, часом здатні боротися за їжу. Але ноги не схильні замінити мозок чи інші частини тіла — стати шлунком. Оскільки ніщо в організмі не відповідає одній з найголовніших характеристик відкритого суспільства — конкуренції за статус серед його членів, то так звана органічна теорія держави ґрунтується на хибній аналогії. З іншого боку, закритому суспільству такі явища практично невідомі. Його інституції, і касти в тому числі, священні, вони табу. Отже органічна теорія тут не зовсім не до місця. А тому не дивно, що більшість спроб застосувати органічну теорію до нашого суспільства є завуальованими формами пропаганди повернення до племінного ладу⁷.

Внаслідок втрати свого органічного характеру відкрите суспільство поступово може перетворитися на те, що я хо-

тів би визначити як «абстрактне суспільство». Воно значною мірою може загубити характер конкретної чи реальної групи людей або системи таких реальних груп. Цю точку зору, яку нечасто розуміють, можна пояснити через гіперболу. Ми здатні уявити собі суспільство, в якому люди практично не зустрічаються лицем до лица, в якому всі справи ведуться ізольованими індивідами, що спілкуються за допомогою друкованих листів чи телеграм, а пересуваються в закритих автомобілях. (Штучне запліднення дозволило б навіть розмноження без особистого елемента.) Таке вигадане суспільство можна було б назвати «цілковито абстрактним чи позбавленим індивідуальності суспільством». Найцікавіше в тому, що наше сучасне суспільство у багатьох його аспектах нагадує таке цілковито абстрактне суспільство. Хоча ми не завжди подорожуємо одні в закритих машинах (а зустрічаємося лицем до лица з тисячами людей, що проходять повз нас на вулицях), наслідок майже той самий — як правило, ми не встановлюємо особистих стосунків з перехожими. Подібно, членство у профспілці може означати не більше, ніж володіння членською картою і сплатою внесків невідомому секретареві. У сучасному суспільстві живе багато людей, у яких немає зовсім, чи є вкрай мало безпосередніх особистих контактів, котрі живуть у безвісті та ізольованості, а відтак — нещасливі. Бо попри те, що суспільство перетворилося на абстрактне, біологічний устрій людини мало змінився. У людей є соціальні потреби, які нездатне задовольнити абстрактне суспільство.

Звісно, така картина надзвичайно гіперболізована. Ніколи не було і не може бути цілковито абстрактного чи навіть переважно абстрактного так само, як абсолютно раціонального чи навіть переважно раціонального суспільства. Людей й далі утворюють реальні групи, вступають у реальні соціальні контакти усіх типів і намагаються задовольнити свої емоційні потреби наскільки це можливо. Але більшість соціальних груп сучасного відкритого суспільства (за винятком окремих щасливих родинних груп) є чистісінькими сурогатами, оскільки вони не забезпечують суспільного життя. І багато з них не мають жодних функцій у житті суспільства в цілому.

Ще одна гіпербола в намальованій нами картині полягає в тому, що на ній відсутні здобутки — є лише втрати. А втім

здобутки є. Особисті взаємини нового типу можуть виникнути там, де в них можна вільно вступити, де вони не залежать від випадковості народження, а отже, виникає новий індивідуалізм. Подібно, духовні зв'язки здатні відігравати визначальну роль там, де ослабнули біологічні чи фізичні зв'язки тощо. Як би там не було, сподіваюсь, наш приклад унаочнить, що мається на увазі під абстрактним суспільством, у протилежність до конкретнішої чи реальнішої соціальної групи. Стане також зрозумілим, що наше сучасне відкрите суспільство функціонує переважно завдяки абстрактним взаєминам, таким як обмін чи співпраця. (Сучасні соціальні теорії, як-от економічна теорія, головним чином займаються саме аналізом абстрактних взаємин. Багато соціологів, подібно до Е. Дюркгейма, котрий так і не відмовився від догматичної віри в те, що суспільство слід аналізувати з точки зору реальних соціальних груп, цього не розуміють.)

У світлі сказаного стане зрозумілим, що перехід від закритого до відкритого суспільства можна визначити як найглибшу революцію в історії людства. Завдяки тому, що ми описали як біологічний характер закритого суспільства, цей перехід повинен відчуватися по-справжньому глибоко. Тому, говорячи про походження нашої західної цивілізації від греків, нам слід усвідомлювати, що це означає. А означає це ось що: греки розпочали грандіозну революцію, яка й досі перебуває у початковій стадії, — перехід від закритого до відкритого суспільства.

II

Звісно, ця революція не була свідомою. Розвал племінного ладу, закритих суспільств Стародавньої Греції, певно, розпочався, коли збільшення чисельності населення стало відчутним всередині правлячого класу землевласників. Це означало кінець «органічного» племінного ладу, оскільки всередині закритого суспільства правлячого класу виникло соціальне напруження. Спершу, мабуть, здавалося, що є «органічне» розв'язання цієї проблеми — створення дочірніх міст. («Органічний» характер такого рішення підкреслювався магічними процедурами, яких дотримувалися, посилаючи колоністів.) Втім, ритуал колонізації лише відстрочив розвал. Він навіть створив нові небезпечні точки

крізь, де б не виникали культурні контакти, які, у свою чергу, започаткували те, що було, ймовірно, найбільшою небезпекою для закритого суспільства, — торгівлю, і новий клас, який займався торгівлею та мореплавством. До початку VI ст. до нової ери цей розвиток призвів до часткового розпаду давніх звичаїв і навіть до низки політичних революцій та реакцій на них. А це призвело не лише до спроб зберегти та затримати племінний лад силою, як це було у Спарті, а й до великої духовної революції, винайдення критичного обговорення і, як наслідок, думки, позбавленої магічного гніту. Водночас проявляються й перші симптоми нової проблеми. *Починало відчуватися напруження цієї ініціації.*

Це напруження і ця тривога стали наслідком розвалу закритого суспільства. Вони відчутні й нині, а надто під час соціальних перемін. Напруження створюють зусилля, яких постійно вимагає від нас життя у відкритому і почасти абстрактному суспільстві: намагання бути раціональними, відмова принаймні від декотрих з наших емоційних соціальних потреб, контроль за собою та прийняття відповідальності. На мою думку, ми повинні вважати це напруження платою за кожен крок на шляху до знання, розважливості, співпраці та взаємодопомоги і, як наслідок, за підвищення наших шансів на виживання і зростання чисельності населення. Це ціна, яку ми сплачуємо за те, щоб бути людьми.

Напруження найтісніше пов'язане з проблемою чвар між класами, які вперше виникли при розвалі закритого суспільства. Закрите суспільство не знало цієї проблеми. Принаймні для його правлячих членів рабство, каста і класове правління були «природними» у тому розумінні, що їх не піддавали сумніву. Але з розвалом закритого суспільства така впевненість поступово пропадає, а з ним і відчуття безпеки. Племінне суспільство (а згодом «місто-держава») — це острівцек безпеки для членів племені. Оточені ворогами і небезпечними чи навіть ворожими магічними силами, вони сприймали племінне угруповання подібно до того, як дитина сприймає свою родину і свою домівку, в яких вона виконує певну роль. Цю роль вона чудово знає і так само гарно грає. Розвал закритого суспільства, що породив класові проблеми та інші проблеми соціального статусу, певно, справив на громадян таку ж дію, яку справ-

ляє серйозна родинна сварка та розпад родинного вогнища на дитину⁸. Звісно, таке напруження відчувалося привілейованими верствами, коли над ними нависла загроза, гостріше, ніж тими, хто раніше перебував під гнітом, але навіть пригнічені почувалися незатишно. Вони також були настрашені розпадом свого «природного» світу. І хоча вони й далі вели свою боротьбу, часто вони не хотіли користатися зі своїх перемог над класовими ворогами, яких підтримували традиція, *статус-кво*, вищий рівень освіти і почуття природного авторитету.

У світлі цього ми повинні спробувати зрозуміти історію Спарти, яка з успіхом намагалася затримати такий розвиток подій, а також історію Афін — провідного демократичного міста.

Мабуть, наймогутнішою причиною розпаду закритого суспільства був розвиток морського сполучення та торгівлі. Тісне спілкування з іншими племенами може зруйнувати відчуття необхідності племінних інституцій, а торгівля, комерційна підприємливість, певно, є однією з небагатьох форм, у якій особиста ініціатива⁹ та незалежність можуть укріпитися навіть у суспільстві, де й досі переважає племінний лад. Отже, мореплавство та торгівля стали головними характерними ознаками афінського імперіалізму, що розвинувся у V ст. до н.е. І справді, ці два фактори розглядалися олігархами, членами привілейованих чи колись привілейованих афінських класів як найбільш небезпечні. Вони зрозуміли, що афінська торгівля, її монетарна комерціалізація, морська політика і демократичні тенденції були складовими одного руху і що демократії неможливо завдавати поразки, не викорінивши зло і не зруйнувавши і морську політику, й імперію. Але основою афінської морської політики були афінські гавані, а надто пірейська, що стала центром торгівлі та цитаделлю демократичної партії. Зі стратегічної точки зору ця політика базувалася на фортечних мурах, що боронили Афіни, а згодом на Довгих стінах, які з'єднали місто з портами Пірея та Фалерона. Ось чому ми виявляємо, що афінські олігархічні партії упродовж понад століття існування імперії ненавиділи флот, порт та стіни як символи демократії і як джерело її сили, котрі вони сподівались колись знищити.

Багато свідочть того, як розгорталися події, можна знайти у Фукідідовій «Історії Пелопоннеської війни», а точніше,

історії двох великих воєн 431—421 та 419—403 років до н.е. між демократичними Афінами та консервативним олігархічним племінним ладом Спарти. Читаючи Фукідіда, не слід забувати, що симпатії історика були не на боці Афін, його рідного міста. Хоч він відкрито не належав до крайнього крила афінських олігархічних клубів, які під час війни вступали у змови з ворогом, його належність до олігархічної партії не викликає сумнівів, а отже, він, безперечно, не був другом афінського народу, демоса, що вигнав його, та імперіалістичної політики демократів. (Я не маю наміру применшити значення Фукідіда, котрий, можливо, був найвидатнішим з усіх, що жили доти, істориків. Та попри той успіх, з яким він переконує у правдивості записаних ним фактів, і всі його щирі намагання бути безстороннім, його коментарі та моральні судження являють собою інтерпретацію, точку зору, з якими ми не повинні погоджуватися.) Спершу я процитую уривок з описом Фемістоклової політики у 482 році до н. е., за півсторіччя до Пелопоннеської війни: «Фемістокл також переконав афінян побудувати Пірей... Оскільки афіняни тепер вийшли до моря, то, на його думку, у них з'явилася чудова нагода побудувати імперію. Він перший наважився сказати, що вони повинні панувати на морі...»¹⁰ Через двадцять п'ять років «афіняни почали споруджувати свої Довгі стіни до берега моря, одну до гавані Фалерона, а другу — до Пірея»¹¹. Так цього разу, за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, олігархічна партія цілком усвідомила, що означають ці переміни. Фукідід повідомляє, що її представники не цуралися навіть очевидної зради. Як іноді бувало з олігархами, класові інтереси переважали їхній патріотизм. Нагода випала у вигляді ворожого спартанського експедиційного загону, що діяв на північ від Афін: олігархи вирішили змовитись із спартанцями проти своєї вітчизни. Фукідід пише: «Деякі афіняни підбурювали їх» (тобто спартанців) «сподіваючись, що вони покладуть край демократії та спорудженню Довгих стін. Але інші афіняни... запідозрили їх у лихих замірах проти демократії». Лояльні афінські громадяни вийшли назустріч спартанцям, але зазнали поразки. Втім, певно, їм удалося досить виснажити ворога, щоб завадити йому об'єднатись із п'ятою колоною всередині їхнього власного міста. Через кілька місяців Довгі стіни було

добудовано, а отже, демократія могла втішатися безпекою, поки підтримувала своє панування на морі.

Цей епізод висвітлює напруженість класової ситуації в Афінах ще за двадцять шість років до початку Пелопоннеської війни, під час якої становище набагато погіршилося. Він також проливає світло на методи, які використовувала підривна проспартанська олігархічна партія. Фукідід, слід зауважити, згадує про їхню зраду лише побіжно і не засуджує такі дії, хоча в інших місцях він рішуче висловлюється проти класової боротьби та партійного духу. Цитовані далі фрагменти, написані у формі загальних міркувань з приводу революції в Керкірі в 427 році до н.е., цікаві, поперше, як чудове зображення класової ситуації, а по-друге, як ілюстрація того, які міцні слова знаходив Фукідід, коли хотів описати аналогічні тенденції в таборі демократів Керкіри. (Щоб судити про брак безсторонності у Фукідіда, слід пам'ятати, що на початку війни Керкіра була одним з демократичних союзників Афін, і заколот розпочали олігархи.) Окрім того, уривок є чудовим виразом відчуття загального соціального розвалу: «Чи не весь еллінський світ,— пише Фукідід,— перебував у сум'ятті. У кожному місті вожді демократичних та олігархічних партій вперто намагалися: одні покликати афінян, а другі — лакедемонян... Партійні пута виявилися міцнішими за голос крові... Ватажки обох сторін не шкодували гарних слів, одні проголошували підтримку конституційної рівності для багатьох, а другі — мудрість аристократії. Насправді ж вони пожертвували інтересами народу, звісно, проголошуючи свою відданість йому. Для здобуття перемоги вони не гребують нічим і коять наймерзенніші злочини... Ця революція породила в Елладі усі можливі форми нечестивості... Скрізь панував дух непримиренної ворожості. Не було таких слів, таких важливих клятв, які могли б замирити ворожі партії. Усі твердо знали тільки одне — скрізь небезпека»¹².

Усе значення спроби афінських олігархів прийняти допомогу від Спарти і зупинити спорудження Довгих стін можна оцінити, якщо ми усвідомимо, що така зрадницька позиція не змінилась і тоді, коли Арістотель писав свою «Політику», понад сто років по тому. Ми дізнаємося про клятву олігархів, що, за словами Арістотеля, «нині в моді». Ось вона: «Обіцяю бути ворогом народу і докласти усіх

тисиль, щоб чинити йому зло!»¹³ Ясно, що ми не можемо пригадати той час, не пригадавши таке ставлення.

Я вже згадував, що Фукідід і сам був антидемократом. Це стає очевидним, коли розглянути його опис Афіньської імперії і прояви ненависті різних грецьких міст до неї. Афіньське управління імперією, за його словами, сприймалося як антрохи не краще за тиранію, а всі грецькі племена боялися тиранії. Передаючи громадську думку на початку Пелопоннеської війни, Фукідід м'яко критикує Спарту і на край різко висловлюється щодо афіньського імперіалізму. «Загальні почуття народу безумовно були на боці лакедемонян, які оголосили себе визволителями Еллади. І міста, і окремі громадяни падали бажанням допомогти їм... усі обурювалися діями афінян. Одні бажали звільнитися від панування Афін, інші боялися потрапити під їхній гніт»¹⁴. Найцікавіше, що це засудження Афіньської імперії стало до певної міри офіційною думкою «Історії», тобто більшості істориків. Точніше так, як філософам важко відкинути Платонову точку зору, так і історики перебувають під гнітом Фукідідової точки зору. Як приклад, можна навести слова Е. Маєра (кращого німецького знавця цього періоду), який просто повторює Фукідида, говорячи: «Симпатії освіченого світу Греції... відвернулися від Афін»¹⁵.

Втім такі твердження є лише вираженням антидемократичної точки зору. Багато записаних Фукідідом фактів приміром, цитований уривок, що описує позицію натажків демократичних та олігархічних партій, – показують, що Спарта користувалася популярністю не серед народів, які населяли Грецію, а серед олігархів, серед «освічених», як вдало висловився Маєр. Навіть Маєр визнає, що «демократично настроєні маси у багатьох місцях сподівалися на їхню перемогу»¹⁶, тобто перемогу Афін. Фукідідова розповідь рясніє прикладами, що доводять популярність Афін серед демократів та гноблених. Але ж кого цікавить думка неосвічених мас? Якщо Фукідід та «освічені» твердять, що Афіни були тираном, то вони – тиран.

Дуже цікаво, що ті самі історики, котрі вихваляли Рим за його здобутки, заснування всесвітньої імперії, звинувачували Афіни за спроби досягти чогось кращого. Той факт, що Рим мав успіх там, де Афіни зазнали поразки, не є вичерпним поясненням такого ставлення. Насправді, вони не за-

суджують Афіни через їхню невдачу, оскільки почувають огиду при самій лише думці про можливість успіху такої спроби. Вони вважають, що Афіни були жорсткою демократією, містом, де правила неосвічені люди, котрі ненавиділи і гнобили освічених, які, у свою чергу, ненавиділи своїх гнобителів. Але такий погляд — міф про культурну нетерпимість демократичних Афін — спростовує відомі факти і насамперед приголомшливу духовну плодючість Афін того періоду. Навіть Е. Маср змушений визнати цю продуктивність. «Створене Афінами впродовж цього десятиліття, — каже він з притаманною скромністю, — рівноцінне одному з найплідніших десятиріч німецької літератури»¹⁷. Перікл, демократичний ватажок тогочасних Афін, був більше, ніж правий, назвавши їх «Школою Еллади».

Я далекий від того, щоб захищати все зроблене Афінами при побудові своєї імперії, і я напевне не бажаю виправдовувати безпричинні напади (якщо такі траплялися) чи акти жорстокості, а також не забуваю, що афінська демократія спиралася на рабство¹⁸. Втім, на мою думку, потрібно бачити й те, що племінну винятковість та самодостатність могла витіснити лише певна форма імперіалізму. Тому слід сказати, що деякі імперіалістичні заходи, вжиті Афінами, були радше ліберальними. Одним дуже цікавим прикладом цього є той факт, що в 405 р. до н.е. Афіни запропонували своєму союзникові — іонійському острову Самосу, «щоб остров'яни віднині вважалися афінцями, а обидва міста стали однією державою, і щоб мешканці Самоса управляли своїми внутрішніми справами на власний розсуд і зберігали власні закони»¹⁹. Ось ще один приклад — афінський спосіб обкладання митом своєї імперії. Багато було сказано про ці мита чи податки, що трактувалися — на мою думку, дуже несправедливо — як безсоромний та тиранічний спосіб експлуатації менших міст. Для того, щоб оцінити значення цих податків, нам слід порівняти їх з обсягом торгівлі, яку, в обмін, захищав афінський флот. Необхідні відомості подає Фукідід, від якого ми дізнаємося, що 413 року до н. е. Афіни запровадили для своїх союзників «замість мита п'ятипроцентний податок на всі речі, що ввозилися чи вивозилися морем. Вони сподівалися отримати від цього більший прибуток»²⁰. Такий захід, запроваджений під суворим тиском війни, здається мені кращим, порівняно з римськими методами централізації. Афінцями через свій

спосіб оподаткування були зацікавлені у розвитку торгівлі своїх союзників, а відтак — в ініціативі й незалежності різних членів своєї імперії. Афінівська імперія від самого початку була спілкою рівних. Попри тимчасове панування Афін, що відкрито критикувалося деякими громадянами міста (див. «Лісістрату» Аристофана), здається ймовірним, що зацікавленість Афін у розвитку торгівлі з часом призвела б до певної форми федерального устрою. Принаймні нам невідомо, щоб в Афінах було щось подібне до римського методу «переносу» культурних надбань з імперії до столиці, тобто до мародерства. І що б не казали проти плутократії, вона краща за правління мародерів²¹. Цей доброзичливий погляд на афінський імперіалізм можна підтримати, порівнявши його зі спартанськими методами ведення справ з іншими державами. Ці методи були зумовлені кінцевою метою, що визначала політику Спарти, — намаганням зупинити всі зміни й повернутись до племінного ладу. (Це неможливо, як буде показано далі. Раз утрачену цнотливість не можна повернути, а штучно законсервоване закрите суспільство чи плеканий трибалізм — це зовсім не те, що справжній зразок.) Ось принципи спартанської політики: (1) Захист закостенілого трибалізму: відгородитись від іноземного впливу, що може поставити під загрозу жорсткість племінних табу. (2) Антигуманізм: відгородитись від, конкретно, егалітарних, демократичних та індивідуалістичних ідеологій. (3) Автаркія: не залежати від торгівлі. (4) Антиуніверсалізм, чи партикуляризм: підтримувати відмінність свого племені від усіх інших, не змішуватись із нижчими. (5) Панування: панувати і поневолювати своїх сусідів. (6) Утримуватись від надмірного зростання. «Держава повинна зростати, поки це не поставить під загрозу її єдність»²², а надто, поки не буде ризику запровадження універсалістських тенденцій. Якщо ми порівняємо ці шість головних принципів спартанської політики з тенденціями сучасного тоталітаризму, то побачимо, що в основному вони збігаються, за винятком останнього пункту. І вся різниця полягає лише в тому, що сучасному тоталітаризму притаманні імперські тенденції. Втім, у цьому імперіалізмі вже немає елемента толерантного універсалізму, а світові амбіції сучасних тоталітаристів нав'язуються їм, так би мовити, проти їхньої волі. Це викликано двома факторами. Перший — це загальна для всіх тираній тенденція виправдову-

вати своє існування порятунком держави (чи народу) від ворогів – тенденція, що неминуче приводить до створення нових ворогів, після того, як старих з успіхом розгромлено. Другий фактор – це спроба задіяти тісно пов'язані пункти (2) та (5) тоталітарної програми. Гуманізм, який, згідно з пунктом (2), слід тримати якнайдалі, стає настільки універсальним, що для того, аби з успіхом боротися проти нього вдома, його треба викоринити по всьому світові. Але наш світ став таким маленьким, що кожен тепер живе у сусідстві, а отже, щоб виконати пункт (5), слід поневолювати і панувати над усіма. Але за стародавніх часів ніщо не здавалося небезпечнішим для тих, хто, подібно до Спарти, сповидавав партикуляризм, ніж афінський імперіалізм, з притаманною йому тенденцією до переростання у федерацію грецьких міст, а, можливо, навіть в універсальну імперію людей.

Підсумовуючи наш аналіз, можна сказати, що політична та духовна революція, котра розпочалася з розладом грецького племінного ладу, досягла свого апогею в V столітті до н.е., коли було розв'язано Пелопоннеську війну. Революція переросла у жорстоку класову війну і водночас призвела до війни між провідними містами Стародавньої Греції.

III

Та як пояснити той факт, що видатні афіняни, подібно до Фукідіда, стояли на боці реакції проти цих нових подій? На мою думку, класові інтереси не є вичерпним поясненням цього. Бо нам слід пояснити, чому, коли багато честолобних молодих аристократів ставали активними, хоч і не завжди надійними, членами демократичної партії, дехто з найбільш мислячих та обдарованих людей опирався її привабливості. Певно, головна причина криється в тому, що хоча відкрите суспільство вже існувало, хоча воно на ділі вже запроваджувало нові критерії цінностей, нові егалітарні норми життя, все-таки йому чогось бракувало, надто з точки зору «освічених». Нова віра відкритого суспільства, єдино можлива в ньому віра – гуманізм, почала вже закріплюватися, але ще не була сформульована. Упродовж якогось часу було видно лише класову війну, острах демократів перед реакцією олігархів та загрозу дальших революційних подій. Реакція проти такого розвитку подій мала на

своєму боці традиції, заклик до захисту древніх чеснот і стародавньої релігії. Такі тенденції не залишали байдужими більшість людей, і їхня популярність дала поштовх рухові, до якого, попри те, що його очолювали і використовували для своїх цілей спартанці та їхні друзі-олігархи, приєдналося багато чесних людей навіть в Афінах. З гасла цього руху: «Назад до держави наших пращурів» чи «Назад до стародавньої патріархальної держави» виник термін «патріот». Навряд чи треба наголошувати, що вірування, популярні серед тих, хто підтримував цей «патріотичний» рух, були значною мірою перекручені тими олігархами, які не вважали ганебним зрадити свої міста ворогові, сподіваючись одержати підтримку проти демократів. Фулідд був одним з видатних вождів цього руху за «батьківську державу»²³, і хоча, ймовірно, він не підтримував зрадницькі дії крайніх антидемократів, йому не вдалося приховати свої симпатії до їхньої головної мети — зупинення соціальних змін і боротьби проти універсалістського імперіалізму афінської демократії, знярядь та символів її могутності, флоту, мурів, торгівлі. (У світі Платонових доктрин торгівлі, мабуть, буде цікаво зауважити, наскільки великим був страх перед комерціалізацією. Коли після перемоги над Афінами в 404 р. до н.е. спартанський цар Лісандр повернувся з великою здобиччю, спартанські «патріоти», тобто члени руху за «батьківську державу», намагалися завадити ввезенню золота і хоча, зрештою, їм довелося погодитись на ввіз, володіти золотом могла лише держава, а громадянина, якого викривали у володінні дорогочінними металами, карали на горло. Подібні заходи обстоює й Платон у «Законах»²⁴).

Хоча «патріотичний» рух почасти був вираженням прагнення повернутися до стабільніших форм життя, релігії, скромності, закону та порядку, він сам прогнів морально. Його стародавню віру було втрачено і, в основному, замінено облудною і навіть цинічною експлуатацією релігійних почуттів²⁵. Нігілізм, як його описав Платон в образах Каллікла та Фрасимаха, можна було виявити лише серед молодих патріотичних аристократів, котрі, коли випадала нагода, ставали на чолі демократичної партії. Найтипівішим представником такого нігілізму, певне, був олігархічний ватажок, який допоміг завдати Афінам смертельного

удару, — Платонів дядько Критій, вождь Тридцяти тиранив²⁶.

Але в той самий час, у тому ж поколінні, до якого належав Фукідід, виникла нова віра в розум, свободу і братство усіх людей — нова віра і, як я вважаю, єдина можлива віра відкритого суспільства.

IV

Це покоління, що знаменує поворотний пункт історії людства, я вважав би за доцільне назвати Великим поколінням. Це покоління афінян, що жили напередодні та під час Пелопоннеської війни²⁷. Серед них були такі видатні консерватори, як Софокл та Фукідід. Серед них були люди, що представляли перехідний період і вагалися, подібно до Евріпіда, чи були скептиками, як Аристофан. Але був серед них також і видатний вождь демократії Перікл, котрий сформулював принцип рівності перед законом і принцип політичного індивідуалізму, а ще — Геродот, якого вітали й славили у Перікловому місті як автора праці, що вихваляла ці принципи. Протагор, уродженець Абдер, котрий став дуже впливовою людиною в Афінах, і його земляк Демокріт також повинні бути зараховані до Великого покоління. Вони сформулювали вчення, згідно з яким людські інститути мови, звичаїв та законів не мають магічного характеру табу, а створені людиною, не природні, а умовні, водночас наголошуючи, що ми відповідаємо за ці інститути. Окрім того, була ще школа Горгія — Алкідама, Лікофрона та Антисфена, які розробили основоположні принципи неприпустимості рабства, раціонального протекціонізму та антинаціоналізму, тобто віри в універсальну імперію людей. І був ще найвидатніший з усіх, Сократ, який навчив нас, що ми повинні мати віру в розум, але водночас стерегтися догматизму, цуратися як місології²⁸, невіри в теорію розуму, так і магічного ставлення тих, хто робить з мудрості кумира — накше кажучи, що духом науки є критика.

Оскільки я досі небагато говорив про Перікла і зовсім нічого — про Демокріта, то скористаюсь їхніми власними словами, щоб проілюструвати цю нову віру. Спершу Демокріт: «Не через острах, а через відчуття того, що є правильним, повинні ми утримуватись від помилок... Доброчесність айбільше залежить від уміння поважати іншу людину...

Кожна людина це маленький особистий всесвіт... Ми повинні докласти всіх зусиль, аби допомогти тим, хто страждає від несправедливості... Бути добрим означає не чинити погано, а також — не хотіти чинити погано... Мають значення лише добрі діла, а не слова... Убогість демократії липша за процвітання, що нібито притаманне аристократії чи монархії, так само, як свобода краща, ніж рабство... Для мудрого відкриті всі країни, бо домівка видатної душі — весь світ». Йому ми завдякуємо також реплікою справжнього вченого: «Я проміняв би сан царя Персії на можливість розкрити бодай один причинний закон!»²⁹ Гуманістичне та універсалістське спрямування окремих висловів Демокріта сформульовано так, наче вони скеровані проти Платона, хоч і були зроблені набагато раніше. Таке саме враження — тільки сильніше — складається від знаменитої Періклової промови на похороні, яку було виголошено щонайменше за півстоліття до написання «Держави». Я вже процитував два речення з цієї промови в шостому розділі, коли розглядав егалітаризм³⁰, але тут можна навести ще кілька фрагментів більш повно, щоб дати чіткіше уявлення про її дух. «Наша політична система не змагається з інституціями, що діють в інших країнах. Ми не наслідуюмо наших сусідів, а навпаки прагнемо самі бути прикладом. В управлінні у нас беруть участь більшість, а не одиниці: ось чому наш лад зветься демократією. Закони забезпечують рівну справедливість для всіх, але ми відкидаємо права на вищість. Якщо громадянин відзначився, то його висувають на державну службу, віддаючи йому перевагу перед іншими, не як привілей, а в нагороду за його заслуги, а бідність цьому не перешкодить... Наша свобода розповсюджується і на повсякденне життя; ми не підозрюємо один одного і не ганьбимо свого сусіда за те, що він живе по-своєму... Але це не означає, що ми живемо у беззаконні. Нас навчили поважати уряд і закони, а також не забувати, що ми повинні захищати зневажених. Нас також навчили дотримуватись неписаних законів, які ґрунтуються лише на почутті справедливості... Наше місто відкрите для світу, ми не висилаємо чужинців... Ми вільні жити так, як нам того хочеться, але ми завжди готові подивитись у вічі небезпеці... Ми любимо прекрасне, але не потураємо своїм примхам, і хоча ми розвиваємо наш інтелект, це не послаблює нашу волю... Визнати свою вбогість не соромно,

але ганебно, коли людина не робить нічого, щоб уникнути злиднів. Афінський громадянин не ухиляється від громадських обов'язків, навіть коли він зайнятий особистими справами... Ми вважаємо людину, що не цікавиться державою, не нешкідливою, а некорисною. *І хоча лише нечисленні здатні творити політику, ми всі можемо судити про неї.* Ми вважаємо, що відкрите обговорення не стане на шляху політичних рішень, а навпаки є обов'язковою передумовою мудрих вчинків... Ми віримо, що щастя — це дитя свободи, а свобода рідна сестра доблесті, і ми не відступаємо перед небезпеками війни... Підсумовуючи, я хочу заявити, що Афіни — це школа Еллади, і гадаю, що кожен афінянин зростає, для щасливої різнобчності, готовності до будь-яких несподіванок і упевненості в собі»³¹.

Ці слова — не просто панегірик Афінам. Вони виражають справжній дух Великого покоління. Ці слова формулюють політичну програму видатного егалітарного індивідуаліста, демократа, який чудово розуміє, що демократія не вичерпується безглуздим принципом, за яким «народ повинен правити», а повинна засновуватися на вірі в розум і на гуманізмі. Водночас ці слова виражають справжній патріотизм, справедливу гордість за місто-державу, що поставило собі за мету стати взірцем і стало школою не лише Еллади, але, як нам тепер відомо, всього людства, упродовж як минулих, так і майбутніх тисячоліть.

Періклова промова — це не лише програма. Вона захищає, а можливо, навіть нападає. Вона читається, як я вже відмічав, наче безпосередня критика Платона. Я не сумніваюсь, що вона була скерована проти закостенілого племінного ладу Спарти, але також і проти тоталітарного кода чи «ланки» в Афінах, проти руху за батьківську державу, проти афінського «Товариства друзів Лаконії» (як назвав його Т. Гомперц у 1902 р.³²). Ця промова була найпершим³³ і водночас, певно, найпереконливішим виступом з усіх виголошених проти руху такого типу. Важливість цієї промови усвідомлював Платон, який через півстоліття створив на неї карикатуру в діалозі «Держава»³⁴, де він критикує демократію, а також у незамаскованій пародії в діалозі під назвою «Менексен, чи надгробне слово»³⁵. Але друзі Лаконії, на яких нападав Перікл, помстилися йому задовго до Платона. Через п'ять чи шість років після Періклової промови, невідомий автор (ймовірно, Критій), котрого

тепер звичайно називають «Старим олігархом», опублікував памфлет «Афінська політія»³⁶. Цей дотепний памфлет, найстаріший з тих трактатів про політичну теорію, що збереглися, є водночас, можливо, найстародавнішою пам'яткою зради людству з боку інтелектуальних вождів. Це безжалісна критика Афін, яку безперечно написав один з її найвидатніших розумів. Його центральна ідея, що стала предметом віри для Фукідіда та Платона, — це тісний зв'язок між морським імперіалізмом та демократією. «Старий олігарх» намагається показати, що у конфлікті двох світів³⁷ — світів демократії та олігархії — не може бути компромісу. Лише шляхом жорстокого насильства, найрішучіших заходів, в тому числі інтервенції спільників іззовні (спартанців), можна покласти край нечестивому правлінню свободи. Цьому чудовому памфлетові випало стати першим з практично нескінченної низки праць з політичної філософії, які в різних ступенях, відкрито чи замасковано, повторювали ту саму тему аж до сьогодні. Не бажаючи або не в змозі допомогти людству на його важкому шляху у невідоме майбутнє, яке люди повинні самі створити для себе, дехто з «освічених» намагався повернути їх назад. Нездатні прокласти новий шлях, вони змогли тільки стати вождями вічного бунту проти свободи. Для них стало необхідним стверджувати власну вищість шляхом боротьби проти рівності тому, що вони були (за Сократовим висловом) мізантропами та місологами — людьми, неспроможними до простої та звичайної великодушності, яка вселяє віру в людей, віру в людський розум і свободу. Яким би жорстким не здавалося таке судження, на жаль, воно справедливе стосовно тих інтелектуальних провідників бунту проти свободи, котрі з'явилися після Великого покоління, а надто після Сократа. Спробуємо тепер розглянути їхні постаті на тлі нашої історичної інтерпретації.

На мою думку, навіть виникнення філософії можна інтерпретувати як реакцію на розвал закритого суспільства та його магічних вірувань. Це — спроба підмінити магічну віру вірою раціональною. Філософія модифікує традицію передачі теорії чи міфа створенням іншої традиції традиції критичного сприйняття теорій та міфів і їх критичного розгляду³⁸. (Важливо також те, що ця спроба співпадає з поширенням впливу так званої секти орфіків, члени якої намагалися замінити втрачене почуття єдності на нову

містичну релігію. (Ранні філософи — три великі іонійці та Піфагор, імовірно, зовсім не усвідомлювали стимулів, які спонукали їх. Вони були представниками і водночас антагоністами соціальної революції. Вже той факт, що вони засновували школи, секти чи ордени, тобто нові соціальні інститути або, точніше, конкретні групи, об'єднані спільним життям і спільними функціями і побудовані переважно за взірцем ідеалізованого племені, доводить, що вони були реформаторами, а отже, реагували на певні соціальні потреби. Те, що вони реагували на ці потреби та на власні прагнення не шляхом наслідування Гесіоду у винайденні історицистського міфа про приреченість і занепад ³⁹, а шляхом заснування традиції критики та обговорення, а разом з нею і мистецтва раціональної думки,— ось той незбагнений факт, що стоїть біля витоків нашої цивілізації. Але навіть ці раціоналісти вкрай емоційно реагували на втрату єдності племінного ладу. Їхні міркування виражають те почуття зсуву, напруги розвитку, що лежало в основі нашої індивідуалістичної цивілізації. Одне з найстародавніших виражень цієї напруги належить Анаксимандрові ⁴⁰, другому з іонійських філософів. Він уявляв собі індивідуальне існування як *vβrio* — нечестивий акт несправедливості, як у край незаконний акт узурпації, за який індивід мусить страждати та розкаюватися. Першим, хто усвідомив соціальну революцію та боротьбу класів, був Геракліт. У другому розділі цієї книги було показано, як він раціоналізував своє почуття плинності, розробивши першу антидемократичну ідеологію та першу історицистську філософію зміни та приреченості. Геракліт був першим свідомим ворогом відкритого суспільства.

Майже всі ці стародавні мислителі працювали в умовах трагічного напруження, що викликало розпач ⁴¹. Єдиним винятком був, можливо, монотеїст Ксенофан ⁴², який мужньо ніс свій тягар. Ми не можемо покладати на них провину за їхню ворожість до нових явищ так, як ми здатні, до певної межі, винувати їхніх послідовників. Нова віра відкритого суспільства, віра в людину, в егалітарну справедливість та людський розум ще тільки набирала обрисів, але не була чітко сформульована.

V

Найбільший внесок у цю віру зробив Сократ, який віддав за неї своє життя. Сократ не був, подібно до Перікла, ватажком афінської демократії або теоретиком відкритого суспільства, як Протагор. Він радше був критиком Афін та афінських демократичних інститутів, і в цьому міг мати поверхневу схожість з окремими вождями реакції проти відкритого суспільства. Але людина, що критикує демократію та демократичні інституції, не обов'язково повинна бути їхнім ворогом, хоча і демократи, яких він критикував, і тоталітаристи, котрі сподівалися пожитись за рахунок розколу демократичного табору, ймовірно, можуть назвати його таким. Існує фундаментальна різниця між тоталітарною та демократичною критикою демократії. Сократова критика була демократичною і, фактично, належала до того різновиду критики, що являє собою сутність життя демократії. (Демократи, які не бачать різниці між дружньою і ворожою критикою демократії, самі прониклися тоталітарним духом. Тоталітаризм, звісно, не може вважати дружньою хоч якусь критику, оскільки вже сама лише критика влади неминує ставити під сумнів власне принцип влади.)

Я вже згадував окремі аспекти Сократового вчення: його інтелектуалізмом, тобто егалітарну теорію людського розуму як універсального засобу спілкування; наголошення ним на інтелектуальній чесності та самокритичності; його егалітарну теорію справедливості та його теорію про те, що краще потерпати від несправедливості, ніж чинити її до інших. На мою думку, саме ця остання доктрина допоможе нам зрозуміти стрижень його вчення, його кредо індивідуалізму, його віру в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою.

Закрите суспільство, а разом з ним і віра в те, що плем'я — це все, а людина — ніщо, розпалося. Особиста ініціатива та самоствердження стали фактом. Виник інтерес до людської особистості як до особистості, а не лише як до героя чи рятівника племені⁴³. Але філософія, котра ставить людину в центр своїх інтересів, почалася лише з Протагора. А переконання, що в нашому житті немає нічого важливішого, ніж інші особистості, заклик до людей поважати один одного та самих себе, певно, виникло завдяки Сократу.

Дж. Бернет наголосив⁴⁴, що саме Сократ створив кон-

цепцію душі — концепцію, яка справила надзвичайний вплив на нашу цивілізацію. Я вважаю, що такий погляд має право на життя, хоча мені здається, що таке формулювання цієї думки може ввести в оману, надто у використанні терміна «душа», оскільки Сократ, очевидно, тримався якомога далі від метафізичних теорій. Його заклик був моральним і його теорія особистості (чи «душі», якщо віддати перевагу цьому слову), на мою думку, також була моральною, а не метафізичною доктриною. Він використовував цю доктрину для повсякчасної боротьби проти самозадоволення та самовтіхи. Він вимагав, щоб індивідуалізм вів не лише до розвалу трибалізму, а щоб індивід ще довів, що він гідний свого визволення. Ось чому Сократ наполягав, що людина — це не тільки шматок плоті, тіло. У людині є щось більше, Божа іскра, розум, а ще любов до правди, доброти, людяності, любов до краси та блага. Саме ці риси роблять життя людини вартісним. Однак, якщо я не лише «тіло, тоді, що ж я таке? Ти насамперед інтелект, відповів Сократ. Людиною тебе робить твій розум. Саме він підносить тебе над звичайною сумою потреб та бажань, робить з тебе самодостатню особистість і дає право заявити, що мета в тобі самому. Сократове прислів'я «піклуйтеся про свої душі» є здебільшого закликом до інтелектуальної чесності, так само, як прислів'я «пізнай себе» вживалося ним, щоб нагадати нам про наші інтелектуальні обмеження.

Сократ наполягав, що саме ці речі мають значення. А в демократії та в політиках-демократах він критикував насамперед неадекватне усвідомлення ними своєї обмеженості. Він критикував їх за брак інтелектуальної чесності та за схильність застосовувати в політиці силу⁴⁵. Зосередившись на людському боці політичної проблеми, він не міг багато уваги приділяти питанням інституційної реформи. Його цікавив безпосередній, особистий аспект відкритого суспільства. І Сократ помилявся, вважаючи себе політиком; насправді він був учителем.

Але якщо Сократ за своєю глибинною сутністю був речником відкритого суспільства та прихильником демократії, то чому ж, можна спитати, він злигався з антидемократами? Бо нам відомо, що серед його приятелів були не лише Алківіад, котрий час від часу ставав на бік Спарти, а й обидва Платонові дядьки — Критії, що згодом став безжаліс-

ним вождем Тридцяти тиранів, та Хармід, котрий був його помічником.

На таке запитання є кілька відповідей. Насамперед, від Платона ми дізнаємося, що Сократова критика демократичних політиків його доби почасти мала на меті викрити себелюбство та жадобу влади лицемірних облесників народу, а зокрема молодих аристократів, що видавали себе за демократів, але дивилися на народ лише як на знаряддя для задоволення своєї жадоби влади⁴⁶. Така Сократова діяльність зробила його привабливим принаймні для деяких ворогів демократії, а з іншого боку, привела його до контактів з амбіційними аристократами саме такого ґатунку. І ось тут виникає друга причина. Сократ, мораліст та індивідуаліст, ніколи не став би просто нападати на цих людей. Він радше по-справжньому зацікавився б ними і навряд чи полишив би їх у спокої, не зробивши серйозної спроби повернути їх до своєї віри. У Платонових діалогах є багато натяків на такі спроби. У нас є підстави — і це третя причина — вважати, що Сократ, учитель-політик, навіть зійшов зі свого шляху, щоб зацікавити молодих людей і здобути вплив на них, надто коли вважав, що їх можна повернути, і думав, що колись вони посядуть відповідальні посади у своєму місті. Визначним прикладом цього, звісно, є Алківіад, якого від самого дитинства виділяли як майбутнього видатного вождя Афінської імперії. А блиск, честолюбство та хоробрість Критія перетворювали його на одного з кількох імовірних суперників Алківіада. (Він деякий час співпрацював з Алківіадом, але згодом повернувся проти нього. Не виключено, що тимчасова співпраця відбувалася завдяки Сократовому впливові.) З того, що нам відомо про власні Платонові ранні та пізні політичні устремління, більш ніж вірогідно випливає, що його стосунки з Сократом мали такий самий характер⁴⁷. Попри те, що Сократ був одним із найвидатніших духовних поборників відкритого суспільства, він не був людиною партії. Він працював би у будь-якому гуртку, аби лиш його праця могла приносити користь рідному місту. Якщо він турбувався про якогось здібного молодика, то його не зупиняли юнакові родинні зв'язки серед олігархів.

Але саме ці зв'язки спричинили його смерть. Після поразки у великій війні Сократа звинуватили в тому, що він

виховав людей, котрі зрадили демократію і змовилися з ворогом повалити Афіни.

І досі, під впливом Фукідідового авторитету, історію Пелопоннеської війни викладають таким чином, що поразка Афін виглядає як остаточний доказ моральної слабкості демократичної системи. Але такий погляд є лише тенденційним перекинуванням, а з добре відомих фактів постає зовсім інша історія. Головну відповідальність за поразку у війні несуть зрадники-олігархи, котрі постійно плели змови зі Спартою. Серед цих олігархів виділялися три колишніх Сократових учня: Алквіад, Критій та Хармід. Після падіння Афін 404 р. до н.е., двоє останніх стали на чолі Тридцяти тиранів, які були усього-навсього маріонетковим урядом під протекціонізмом Спарти. Падіння Афін і зруйнування стін часто подаються як кінцеві наслідки великої війни, що розпочалася 431 року до н.е. Але саме тут і криється найбільше спотворення правди, оскільки і після падіння Афін демократи не припинили боротьбу. Спершу, числом сімдесят чоловік, вони підготували під проводом Фрасибула та Аніта визволення Афін, де Критій на той час убивав громадян десятками. Упродовж восьми місяців терору до списку загиблих було внесено «більше афінян, ніж загинуло від пелопоннеського війська за останні десять років війни»⁴⁸. Але через вісім місяців (403 року до н.е.) демократи, що закріпилися в Піреї, напали і завдали поразки Критію та спартанській залозі. У цій битві загинули обидва Платонових дядька. Їхні олігархічні послідовники деякий час продовжували терор у самих Афінах, але їхні сили перебували в стані сум'яття та розпаду. Переконавшись у нездатності олігархів управляти, їхні спартанські заступники, врешті, покинули їх і склали угоду з демократами. Мир відновив демократію в Афінах. Таким чином, демократична форма правління довела свою надзвичайну перевагу за умов найсуворіших переслідувань, і навіть вороги почали вважати її непереможною. (Через дев'ять років після битви при Книді афіняни змогли відбудувати свої стіни. Поразка демократії обернулася на перемогу.)

Як тільки відновлена демократія повернула нормальні правові умови⁴⁹, проти Сократа порушили справу, зміст якої був цілком зрозумілим. Його обвинуватили в тому, що він доклав рук до виховання найзліших ворогів держави — Алквіада, Критія та Харміда. Певні труднощі для

обвинувачення створила амністія всіх політичних злочинців за злочини, скоєні до поновлення демократії. Відтак, обвинувачення не могло відкрито посилатися на ці горезвісні справи. Та й обвинувачі, певно, не так хотіли покарати Сократа за політичні промахи минулого, що, як вони знали, відбулися попри його волю, як мали намір завадити йому й далі навчати молодь, бо вбачали в його навчальній діяльності небезпеку для держави. З усіх цих причин обвинуваченню надали розпливчастої та безглуздої форми — Сократові поклали в провину, що він розбещував молодь, був нечестивим і прагнув запровадити нову релігію в державі. (Останні два пункти обвинувачення, безперечно, виражають, хоч і незграбно, правильне відчуття, що Сократ був революціонером на етико-релігійному терені.) Через амністію «розбещених юнаків» не можна було назвати конкретніше, але всі, звісно, знали, про кого йшлося⁵⁰. Захищаючись, Сократ наполягав, що він не співчував політиці Тридцяти тиранів і що він насправді ризикував своїм життям, відмовившись брати участь в одному з їхніх злочинів. Він також нагадав суду, що серед його найближчих друзів та найпалкіших послідовників був принаймні один демократ — Херефонт, який боровся проти Тридцяти тиранів (і який, певно, загинув у битві)⁵¹.

Тепер, як правило, визнають, що Аніт — демократичний ватажок, котрий підтримував обвинувачення — не мав наміру зробити з Сократа мученика. Його метою було вигнання Сократа. Проте цей намір зруйнувала Сократова відмова піти на компроміс зі своїми принципами. Я не вірю, що Сократ хотів померти чи що йому подобалася роль мученика⁵². Він просто боровся за те, у справедливості чого вірив, а також за справу свого життя. Він ніколи не мав наміру шкодити демократії. По суті, він намагався дати їй нову віру, якої та потребувала. Зрада його колишніх друзів подала Сократову працю та його самого у такому світлі, що змусила його жорстоко каратися. Він, можливо, навіть вітав судовий розгляд, як нагоду довести, що він завжди був виданим рідному місту.

Сократ дуже ретельно пояснив таке своє ставлення, коли йому надали можливість втекти. Якби він скористався цим шансом і став вигнанцем, то всі б вважали його ворогом демократії. Тож він залишився і виклав свої міркування. Це пояснення, його останню волю можна знайти в Платоно-

вому «Критоні»⁵³. Усе просто. Якщо я втечу, каже Сократ, то порушу закони держави. Такий вчинок поставив би мене в опозицію до законів і довів би мою неояльність. Цим було б завдано шкоди державі. Тільки залишившись, я зможу поставити поза сумнівами мою лояльність до держави, її демократичних законів і довести, що я ніколи не був її ворогом. Не може бути кращого доказу моєї лояльності, ніж моя готовність померти за цю демократичну державу.

Сократова смерть - остаточний доказ його щирості. Безстрашність, прохота, скромність, почуття міри та гумору ніколи не полишали Сократа. «Я той гедзь, якого Бог послав у це місто, каже він у Платоновій «Апології Сократа». — Цілий день по всіх усюдах я чпляюсь до вас, розбуркую вас, умовляю та докоряю вам. Іншого такого, як я, вам буде важко знайти, а тому я радий би помилувати мене... Якщо ви ударите мене, як радить Аніт, і заповідете мені смерть, тоді всю решту вашого життя ви змарнуєте уві сні, якщо тільки Бог не зглянеться і пошле вам іншого гедзя»⁵⁴. Сократ показав, що людина здатна померти не лише через фатум і не тільки заради слави та інших подібних великих речей, але також заради свободи критичної думки і заради самоповаги, що не має нічого спільного із зарозумілістю чи сентиментальністю.

VI

У Сократа був лише один достойний послідовник — його давній друг Антисфен, останній з Великого покоління. Платон, його найбільш обдарований учень, невдовзі виявився найменш вірним. Він зрадив Сократа, як зрадили й Платонові дядьки. Ті, окрім того, що зрадили Сократа, намагалися також зробити його співучасником своїх злочинів, але не змогли цього зробити через Сократів опір. Платон намагався приплутати Сократа до своєї грандіозної спроби побудови теорії затриманого суспільства. Що йому досить легко вдалося, оскільки Сократ був уже мертвий.

Я, звичайно, розумію, що таке судження здаватиметься занадто різким навіть тим, хто критично ставиться до Платона⁵⁵. Але, подивившись на «Апологію Сократа» та «Критона», як на Сократову останню волю, і, порівнявши цей його заповіт з Платоновим заповітом - «Законами», важко винести інше судження. Сократ був приречений, але

ного смерть не входила до намірів ініціаторів процесу. Платонові «Закони» виправили цей недолік. Він холоднокровно і ретельно розробляє теорію інквізиції. Вільна думка, критика політичних інституцій, навчання молоді нових ідей, спроби запровадити новий релігійний культ чи навіть нові погляди — все це було проголошене непробачними злочинами. У Платоновій державі Сократу ніколи не дозволили б публічно захищати себе. Його, певно, привели б на Нічну раду з метою «зцілення» його хворої душі і, врешті, для її покарання.

Я не можу брати під сумнів факт Платонові зради, а також те, що, зробивши Сократа головним співрозмовником у «Державі», йому вдалося виставити його співучасником своїх задумів. Інша справа, чи була ця спроба приплутати Сократа свідомою.

Щоб зрозуміти Платона, треба мислено уявити тогочасну ситуацію в цілому. Після Пелопоннеської війни напруження цивілізації відчувалося як ніколи. Старі олігархічні сподівання ще не вмерли, а поразка Афін лише підбадьорила олігархів. Класова боротьба тривала. І все таки Критієва спроба зруйнувати демократію, здійснивши програму Старого олігарха, була марною. Вона зазнала поразки не через брак рішучості. Попри сприятливі умови — могутню підтримку переможної Спарти, — навіть найжорстокіше застосування насильства не дало бажаних наслідків. Платон відчував необхідність цілковитого перегляду програми. Тридцять тиранів зазнали поразки у своїй політиці сили переважно тому, що образили почуття справедливості у громадян. Ця поразка була головною моральною поразкою. Віра Великого покоління довела свою силу. Тридцять тиранів не могли запропонувати нічого подібного — вони були моральними нігілістами. Платон відчував, що програму Старого олігарха не вдасться реанімувати, не заснувавши її на іншій вірі — на перехонанні, що знову ствердило б цінності племенного ладу, протиставивши їх вірі відкритого суспільства. *Людей слід навчити, що справедливість — це нерівність*, і що колектив, плем'я стоять вище за індивіда³⁶. Але оскільки Сократова віра була занадто потужною, щоб відкрито кинути їй виклик, Платону довелося перетлумачити її, як віру закритого суспільства. Це було важко, але не неможливо. Бо хіба Сократ не загинув від рук демократів? Хіба демократія не втратила будь-яке пра

во претендувати на нього? І хіба не Сократ критикував анонімну більшість так само, як і її вождів за брак мудрості? Окрім того, Платонові неважко було перетлумачити Сократа так, наче той обстоював правління «освічених» — вчених філософів. До такої інтерпретації Платона підштовхнуло й те, що, як він виявив, вона співпадала зі стародавньою вірою піфагореїців. А найбільше він укріпився в такому тлумаченні на прикладі Архита з Тарента, піфагорейського мудреця та видатного і щасливого політика. Саме тут, відчував він, криється розгадка. Хіба сам Сократ не заохочував своїх учнів до участі в політиці? Хіба це не означало, що він бажав, щоб правила просвічені, мудрі? Яка різниця між незграбністю афінської правлячої юрби і гідністю Архита! Звичайно ж, Сократ, котрий ніколи не виголошував своє розв'язання проблеми державного устрою, повинен був мати на гадці піфагореїзм.

У такий спосіб Платон, мабуть, виявив, що можна поступово надати нового змісту вченню найвпливовішого члена Великого покоління й переконати себе в тому, що опонент, тото Сократ, проти надзвичайної сили якого він ніколи не наважувався виступати відкрито, був його співником. Це, на мою думку, найпростіше тлумачення того факту, що Платон зберіг Сократа як головного співрозмовника у своїх діалогах навіть після того, як він настільки відхилився від Сократового вчення, що вже не міг обманювати себе з цього приводу⁵. Але й це ще не все. Гадаю, він вірив у глибині душі, що Сократове вчення докорінно відрізнялося від того, як Платон подавав його, і що тим самим він зраджував Сократа. І, по-моєму, Платонові безперервні намагання примусити Сократа переглянути своє вчення є водночас Платоновими спробами заспокоїти своє власне нечисте сумління. Але намагаючись раз по раз довести, що його вчення лише логічно розвивало справжню Сократову доктрину, Платон намагався переконати себе, що він не зрадник.

Читаючи Платона, ми, як на мене, стаємо свідками внутрішнього конфлікту, по-справжньому титанічної боротьби в Платоновій свідомості. Навіть його знаменита «витончена потайливість, гноблення власної особистості»⁵⁸ чи, радше, лише спроба такого гноблення — оскільки зовсім не важко читати між рядків — є вираженням цієї боротьби. І я вважаю, що Платонів вплив можна почати

пояснити притягальною силою цього конфлікту двох світів в одній душі — боротьбою, могутній вплив якої на Платона можна відчутти під поверхнею витонченої потайливості. Ця боротьба торкає наші почуття, бо вона триває всередині нас. Платон був дитям того часу, в якому живемо й ми. (Ми не повинні забувати, що, зрештою, минуло лише сто років після заборони рабства у Сполучених Штатах і навіть менше — після відміни кріпацтва в Центральній Європі.) Ніде ця внутрішня боротьба не виявляється яскравіше, ніж у Платоновій теорії душі. Те, що Платон з його прагненням єдності та гармонії мислено уявляв структуру людської душі як аналогічну структурі поділеного на класи суспільства⁵⁹, показує всю глибину його страждання.

Найбільший внутрішній конфлікт Платона виникає з того глибокого враження, яке справив на нього приклад Сократа, проти якого з великим успіхом змагалися його власні олігархічні нахили. На терені раціональної суперечки боротьба провадилася шляхом скерування Сократового гуманізму проти самого себе. Мабуть, найперший приклад такого роду можна знайти в «Євтифроні»⁶⁰. Я не бажаю бути схожим на Євтифрона, переконував себе Платон. Я ніколи не візьмусь за обвинувачення мого батька та моїх шановних пращурів за те, що вони погрішили проти закону та гуманістичної моралі, яка перебуває на рівні вульгарного благочестя. Навіть якщо вони відібрали в людини життя, то це, зрештою, лише життя їхніх кріпаків, які нічим не кращі за злочинців; і не моє завдання судити їх. Хіба Сократ не показав, як важко визначити, що правильно, а що — ні, що благочестиво, а що — нечестиво? І хіба його самого не скарари за відсутність благочестя так звані гуманісти? Інші сліди Платонові внутрішньої боротьби, на мою думку, можна виявити майже скрізь, де він висловлюється проти гуманістичних ідей, а надто в «Державі». Його ухильність та використання нищівних визначень у боротьбі проти егалітарної теорії справедливості, його нерішуча передмова до захисту брехні, до запровадження расизму, а також до визначення справедливості, — усе це було проаналізовано у попередніх розділах. Втім, мабуть, найчіткіше цей конфлікт виявляється в «Менексені», цій глузливій відповіді на Періклове надгробне слово. Саме тут, як на мене, Платон викриває себе. Попри спроби приховати свої почуття за іронією та глузуваннями, він не зміг не показати, наскільки

глибоко його вразили Періклові думки. Ось як Платон примушує свого «Сократа» злісно описувати враження, яке справила на нього Періклова промова: «Почуття піднесеності не полишає мене вже понад три дні, лише на четвертий чи п'ятий день я насилу оговтуюсь і починаю усвідомлювати, де я»¹¹. Хіба можна сумніватися, що Платон відкриває тут, яке серйозне враження на нього справила віра відкритого суспільства і як важко йому було отямитись і усвідомити, де він — а саме, в таборі ворогів цього суспільства.

VII

Наймогутніший Платонів аргумент у цій боротьбі був, на мою думку, цілком щирим. Він доводив, що, згідно з гуманістичними віруваннями ми повинні бути готові допомагати нашим сусідам. Люди вкрай потребують допомоги, вони нещасливі, вони працюють в умовах надзвичайного напруження, з усвідомленням нетривкості. У житті, де все плинне, немає впевненості, немає безпеки¹². Я готовий допомогти їм. Але я не можу зробити їх щасливими, не діставшись до кореня зла.

І Платон знайшов корінь зла. Це — «Падіння людини», розвал закритого суспільства. Це відкриття переконало його, що Старий олігарх та його послідовники були абсолютно праві, віддаючи перевагу Спарті перед Афінами і наслідуючи спартанську політику припинення змін. Але вони зупинились надто рано. Їхній аналіз був не досить глибоким. Вони не усвідомлювали той факт (чи не зважали на нього), що навіть у Спарті були ознаки занепаду, попри її героїчні спроби зупинити всі зміни, що навіть Спарта була нещирою у своєму намаганні контролювати розмноження людей, щоб усунути причину Падіння — «невідповідності» та «бегглузді відхилення» як у числі, так і в якості правлячої раси¹³. (Платон усвідомлював, що зростання чисельності населення було однією з причин Падіння.) Старий олігарх та його послідовники у своїй поверховості гадали, що за допомогою тиранії, подібної до правління Тридцяти, їм вдасться повернути старі добрі часи. Платон пішов далі. Видатний соціолог чітко бачив, що ці тиранії були підтримані сучасним революційним духом і що вони, у свою чергу, розпалювали цей революційний дух, що вони

мусили поступатися перед егалітарними прагненнями народу і що вони насправді відігравали важливу роль у зламі трибалізму. Платон ненавидів тиранію. Лише ненависть дає бачити з такою гостротою, як це зробив Платон у відомому описі тирана. Лише справжній ворог тиранії міг сказати, що тиран повинен «...повсякчас розв'язувати (війни)... бо хоче примусити людей вважати, що їм потрібен тицьковий вождь» чи рятівник від страшної небезпеки. Тиранія, наполягав Платон, не була розв'язанням проблеми, як не була ним і жодна з наявних олігархій. Хоч і безперечно, що кожен повинен знати свої місце, але і ігнорування людини не є метою само по собі. Метою повинно стати цілковите повернення до природи, цілковите очищення полотно.

Розбіжність між Платоновією теорією, з одного боку, та теорією Старого олігарха і Тридцяти тиранів з іншого, виникла завдяки впливу Великого покоління. Егалітаризм, індивідуалізм, віра в розум і любов до свободи були новими, могутніми і, на погляд ворогів відкритого суспільства, небезпечними ідеями, з якими слід було боротися. Платон і на собі відчув їхній вплив і провадив з ними внутрішню боротьбу. Відповідь Великому поколінню коштувала йому по-справжньому надзвичайних зусиль. Він намагався прихилити вже відчинені двері і законсервувати суспільство, зачарувавши його спокусливою філософією, незрівнянною за глибиною та багатством. У сфері політики він не додав майже нічого до старої олігархічної програми, проти якої колись виступав Перікл⁶⁴. Але Платон розкрив, можливо підсвідомо, велику таємницю бунту проти свободи, сформульовану в наші дні Парето⁶⁵. *«Здобувати користь і почуття, не марнуючи зусиль у спробах знищити їх»*. Замість того, щоб виявляти свою ворожість до розуму, Платон зачарував усіх інтелектуалів своєю блискучістю, підісшуючись і ваблячи їх своєю вимогою, що правити повинні освічені. Заперечуючи проти справедливості, він переконував усіх справедливих людей, що насправді захищає її. Навіть перед самим собою він до кінця не визнавав, що намагався зі свободою думки, за яку віддав життя Сократ. Зробивши Сократа своїм героєм, Платон переконував усіх решту, що він боровся за цю свободу. Таким чином Платон став несвідомо першим серед пропагандистів, що, часто зовсім щиро, розробляють механіку звертання до

моральних, гуманістичних почуттів з антигуманістичною, аморальною метою. І він досяг у дечому гідного подиву ефекту, переконавши навіть видатних гуманістів в аморальності та егоїзмі їхньої віри⁶⁶. Я не сумніваюся в тому, що йому вдалося переконати й себе самого. Він поміняв свою ненависть до особистої ініціативи і своє бажання зупинити всі зміни на любов до справедливості та помірність занебесної держави, де всі задоволені, щасливі і де жорстокість гонити за грошима⁶⁷ підмінюється законами шляхетності та дружби. Ця мрія про єдність, красу і досконалість, цей естетизм, холізм та колективізм є як продуктом, так і симптомом втраченого групового духу племінного ладу⁶⁸. Це вираження і палкий заклик до почуттів тих, хто страждав від напруги цивілізації. (Почасти це напруження починаємо дедалі болючіше відчувати й ми в недосконалості нашого життя, в тому, що страждань можна уникнути, і водночас в усвідомленні тієї обставини, що ми можемо чимось зарадити, але змін на краще буде тим важче досягти, чим важливішими вони будуть. Таке усвідомлення посилює напруження особистої відповідальності, тягар хреста людини.)

VIII

Сократ відмовився піти на компроміс зі своєю совістю. Платон з усім своїм безкомпромісним прагненням очистити полотно пішов шляхом, де на кожному кроці мусив поступатися чесністю. Йому доводилося боротися з вільною думкою і переслідувати правду. Йому довелося обстоювати брехню, політичні дива, табуїстичні забобони, виправдовувати гноблення правди і, зрештою, брутальну жорстокість. Попри Сократове застереження проти мізантропії та місології, він пішов шляхом недовіри людині та страху обговорення. Попри свою ненависть до тиранії, він став шукати допомоги в тирана і захищав найбільш тиранічні заходи. Внутрішня логіка його антигуманістичної мети, внутрішня логіка влади змусили його сліпо дійти до тієї позиції, до якої колись прийшли Тридцять тиранів, а згодом його друг Діон та багато інших серед його численних учнів-тиранів⁶⁹. Йому не вдалося зупинити соціальні зміни. (Лише набагато пізніше, у Темні віки, соціальний рух зупинили за допомогою магії платонівсько-аристотелівського есен-

ціалізму.) Навпаки, своїми чарами Платон прив'язав себе до сил, які він колись ненавидів.

Урок, який нам слід засвоїти з Платона, абсолютно протилежний тому, якого він хотів навчити нас. Цей урок не можна забувати. Яким би блискучим не був Платонів соціологічний діагноз, його власний досвід показує, що запропонована ним терапія — це ще гірше зло, ніж лихо, проти якого він намагався боротися. Зупинення політичних змін не дасть ліків для зцілення хворого і не принесе щастя. Ми не можемо повернутися до цнотливості та краси закритого суспільства⁷⁰. Нашу мрію про небо не можна втілити на землі. Раз почавши покладатись на власний розум і використовувати здатність критичного сприйняття, раз почувши поклик особистої відповідальності, а разом і відповідальності за сприяння прогресу знання, ми вже не можемо повернутися до держави, що цілковито кориться племінній магії. Для того, хто вкусив від дерева знання, рай утрачено. Що дужче ми будемо прагнути повернути героїчну добу трибалізму, то певніше ми скотимось до інквізиції, таємної поліції та романтизованого гангстеризму. Почавши з гноблення розуму та правди, ми неминуче прийдемо до найбрутальнішого та найжорстокішого знищення усього людського⁷¹. *Немає вороття до гармонійної держави природи. Якщо ми повернемо назад, то нам доведеться подолати весь шлях, — ми неминуче повернемося до тваринного стану.*

Ми повинні прямо подивитись у вічі цій проблемі, як би важко нам не було це зробити. Якщо ми мріємо про повернення до нашого дитинства, якщо ми відчуваємо спокусу перекласти відповідальність на інших і в такий спосіб здобути щастя, якщо ми прагнемо ухилитися від своєї ноші — від хреста людяності, розуму та відповідальності, якщо ми втратили хоробрість і хочемо позбавитись від напруження — тоді ми повинні зміцнити себе чітким розумінням того простого рішення, яке нам доведеться приймати. Ми можемо знову стати тваринами. Але, якщо ми хочемо залишитися людьми, тоді є лише один шлях — це шлях до відкритого суспільства. Ми повинні й далі просуватись до невідомого, відчуваючи непевність і небезпеку, використовуючи наш розум, щоб планувати, наскільки це можливо, як нашу безпеку, так і нашу свободу.

ПРИМІТКИ

Загальні зауваження. Текст цієї книжки є самодостатнім, тож його можна читати і без «Приміток». Втім, у «Примітках» містяться обсягові матеріали, що, певно, зацікавлять усіх читачів книжки, а також окремі зауваження і полеміка менш загального характеру. Читачам, які заважають звернутися до приміток, щоб ознайомитися з цими матеріалами, можна порадити спершу, не зупиняючись, прочитати текст відповідного розділу, а потім читати «Примітки».

Хочу вибачитись за, можливо, надмірну кількість перехресних посилань, які було включено для зручності тих читачів, що виявляють спеціальний інтерес до тих чи тих другорядних питань, які порушуються в книжці (такі, як Платонова пильна увага до расизму чи проблема Сократа). Розуміючи, що умови воєнного часу завадять мені вичитати гранки, я вирішив відсилати читачів не до номерів сторінок, а до номерів приміток. Відповідно, посилання на текст книжки матимуть такий вигляд: «див. текст до прим. 24 до розділу 3» тощо. Умови воєнного часу також обмежили доступ до бібліотечних фондів, внаслідок чого я не зміг одержати багатьох книжок — нових і не зовсім — з якими слід було б звіритися за нормальних умов.

ПРИМІТКИ ДО «ПЕРЕДНЬОГО СЛОВА»

Стосовно епіграфа Канта див. прим. 41 до розділу 24 і текст.

Терміни «відкрите суспільство» та «закрите суспільство», наскільки мені відомо, вперше використав Анрі Бергсон у «Двох джерелах моралі та релігії» (*H. Bergson. Two Sources of Morality and Religion. Engl. ed., 1935*). Попри істотну відмінність (через фундаментальну різницю в підході

* Примітки, в яких використано матеріали, що були недоступні для мене під час написання рукопису першого видання цієї книжки (а також інші примітки, на яких я хотів наголосити, що їх додано після 1943 року), вміщено між зірочками, хоча і не всі доповнення помічено таким чином.

майже до кожної проблеми філософії) у використанні цих термінів Бергсоном і мною, є й певна подібність, яку я хотів би визнати (див. Бергсонове визначення закритого суспільства як «людського суспільства, щойно створеного природою» — *op. cit.*, р. 229). Втім, основна відмінність полягає ось у чому. Мої термини вказують на *раціоналістичне розрізнення*: закрите суспільство характеризується вірою в магичні табу, тоді як відкрите суспільство — це суспільство, в якому люди до певної міри навчилися критично сприймати табу і ґрунтувати свої рішення, спираючись на авторитет власного інтелекту (після обговорення). Бергсон, навпаки, мав на увазі *релігійне розрізнення*. І це пояснює, чому він може розглядати своє відкрите суспільство як продукт містичної інтуїції, тоді як я пропоную (в розділах 10 та 24) трактувати містицизм як виявлення туги за втраченою єдністю закритого суспільства, а отже, як реакцію проти раціоналізму відкритого суспільства. З того, як вжито мій термін «відкрите суспільство» в розділі 10, можна побачити певну подібність до терміна «велике суспільство», запровадженого Гремом Уоллесом. Але мій термін застосований також і до «малого суспільства», на кшталт Афин доби Перикла, й, окрім того, цілком припустимо, що й «велике суспільство» можна законсервувати і в такий спосіб закрити. Можливо, є схожість між моїм «відкритим суспільством» і терміном, який вжив Уолтер Ліппман для назви своєї блискучої книжки «Добре суспільство» (*W. Lippmann. The Good Society*, 1937). Див. також прим. 59 (2) до розділу 10, прим. 29, 32 та 58 до розділу 24 і текст.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ I

Стосовно епіграфа з Перикла див. прим. 31 до розділу 10 і текст. Платонів епіграф детально розглядається в прим. 33 і 34 до розділу 6 і в тексті.

¹ Я вживаю термін «колективізм» лише для визначення доктрини, що наголошує на важливості певного колективу чи групи, як-от «держави» (чи якоїсь певної держави, нації чи класу), у протилежність до індивіда. Проблему протистояння колективізму та індивідуалізму повніше розглянуто в розділі 6, а надто в прим. 26–28 до цього розділу та у відповідному тексті. Про «трибалізм» див. розділ 10 і, зокрема, прим. 38 до цього розділу (перелік піфагорейських племінних табу).

² Це означає, що така інтерпретація не передає жодної емпіричної інформації, як показано в моїй «Логіці наукового відкриття» (*K. Popper. The Logic of Scientific Discovery*. London, Hutchinson, 1959).

³ Одна з рис, спільних для доктрин обраного народу, обраної раси і обраного класу полягає в тому, що вони виникли і здобули своє значення як реакція на певний вид гноблення. Доктрина обраного народу стала

важливою за часів заснування іудейської церкви, тобто під час вавилонського полону. Теорія панівної арійської раси, висунута графом Ж. Гобіно, була реакцією емігранта-аристократа на заяву про те, що Французька революція з успіхом вигнала тевтонських панів. Марксове пророцтво про перемогу пролетаріату є відповіддю на один із періодів найжорстокішого гноблення та експлуатації в сучасній історії. Пор. вищесказане з розділом 10, надто з прим. 39 до цього розділу, а також з розділом 17, зокрема примітками 13–15 і відповідними місцями в тексті.

* Один з найкоротших і найкращих викладів історичистського кредо можна знайти в радикальному історичистському памфлеті, який повніше цитується наприкінці прим. 12 до розділу 9. Памфлет «Християни у класовій боротьбі» написав Джилберт Коуп із вступним словом єпископа Бредфордського (*G. Cope. Christians in the Class Struggle: 'Magnificat' Publication No. 1, Published by the Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Myrpole Lane, Birmingham 14*). На ст. 5–6 цього опусу читаємо: «Для всіх цих поглядів є спільною певна формула — «неминучість плюс свобода». Біологічна еволюція, послідовна класова боротьба, діяльність Святого Духа,— усі ці три процеси характеризуються визначеним рухом до якоїсь мети. Спрямовані людські зусилля здатні на певний час загальмувати чи завести вбік цей рух, але його інерція не зникає, і хоча кінцевий етап цього руху можна оцінити лише приблизно... є можливість дізнатись про цей рух достатньо, щоб затримувати чи пришвидшувати його неспинну течію. Інакше кажучи, природні закони того, що, на нашу думку, є «прогресом», у достатній мірі розуміються людьми... щоб вони могли... або докладати зусиль, щоб зупинити цю течію, або відвернути її. Ці зусилля здатні привести до тимчасового успіху, але, зрештою, вони приречені на невдачу».*

⁴ Гегель казав, що у своїй «Науці логіки» він цілком відтворив Гераклітове вчення. Він також твердив, що всім завдячує Платонові. * Мабуть, варто згадати, що Фердинанд фон Лассаль, один із засновників німецького соціал-демократичного руху (і, як і Маркс, гетельянець), написав двотомне дослідження про Геракліта.*

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 2

* Питання «З чого побудовано світ?» майже всі ранні іонійські філософи визнають як фундаментальну проблему. Якщо ми припустимо, що вони розглядали світ як споруду, то питання генерального плану світу доповнюватиме питання будівельного матеріалу. І справді, відомо, що Фалес цікавився не лише тим, з чого побудовано світ, але також і описовими астрономією та географією, і що Анаксимандр першим накреслив генераль-

ний план, тобто карту Землі. Ще кілька згадок про іонійську школу (і зокрема про Анаксимандра, як попередника Геракліта), можна знайти у розділі 10; див. прим. 38—40 до цього розділу, зокрема прим. 39.

* Згідно з Р. Айслером (*R. Eisler. Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693), гомерівське відчуття долі («мойри») походить від східного астрального містицизму, що обожнював час, простір і долю. Той самий автор твердить (*Revue de Synthèse Historique*, 41, app. p. 16 f.), що Гесіодів батько був уродженцем Малої Азії і що його ідеї Золотої доби, наявності металів у людині мають східне походження. (Докладніше про це див. у посмертному виданні Айслерової книжки про Платона *R. Eisler. Plato*, Oxford, 1950.) Айслер також показує (*Jesus Basileus*, vol. II, 618 f.), що ідея світу як загалу речей («космос») коріниться у вавилонській політичній теорії. Уявлення про світ як про споруду (будинок чи шатро) розглядається в його праці *Weltenmantel und Himmelszelt*. *

² Див. *Diels. Die Vorsokratiker*, 5 th edition, 1934 (скорочено Д³), фрагмент 124, див. також Д⁵, том II, ст. 423, рядки, починаючи з 21. (Додане заперечення здається мені методологічно так само хибним, як і спроби окремих авторів дискредитувати весь фрагмент у цілому; за винятком цих доповнень, я дотримуюсь тексту, виправленого О. Рюстовим.) Дві інші цитати в цьому абзаці взято з Платонівського «Кратила», 401 d, 402 a b.

Моя інтерпретація Гераклітового вчення, можливо, не співпадає з загальноприйнятою нині, зокрема з точкою зору Дж. Бернета. Тих, хто може засумніватися у вірогідності моєї інтерпретації, відсилаю до моїх приміток, зокрема до приміток 2, 6, 7 та 11 до цього розділу, де я розглядаю Гераклітову філософію природи, оскільки в тексті я обмежився викладом історичистського аспекту Гераклітового вчення та його соціальною філософією. Я й далі посилатимусь на них в розділах 4—9, а надто в розділі 10, у світлі якого Гераклітова філософія, як я її розумію, здається мені дещо типовою реакцією на соціальну революцію, свідком якої він був. Див. також прим. 39 і 59 до розділу 10 (і текст), а також загальний аналіз методів Дж. Бернета й А. Тейлора, поданий мною у прим. 56 до цього ж розділу.

Як мовилося в тексті, я вважаю (як і багато інших дослідників, приміром Е. Целлер та Дж. Гроут), що доктрина загальної плинності є стрижневою в Гераклітовому вченні. У протилежність до цього, Дж. Бернет твердить, що воно «навіть чи відіграє головну роль» у розробленій Гераклітом системі (див. *Early Greek Philosophy*, 2 nd ed., 163). Але пильне вивчення його доказів (ст. 158 і далі) зовсім не переконало мене в тому, що фундаментальне Гераклітове відкриття було абстрактною метафізичною доктриною про те, «що мудрість — це не знання багатьох речей, а сприйняття основоположної єдності ворожих протилежностей», за словами Дж. Бернета. Єдність протилежностей, безперечно, є важливою складовою Гераклітового вчення, але її не можна вивести (наскільки такі речі взагалі можна

вивести; див. прим. 11 до цього розділу та відповідне місце в тексті) з білими конкретної й інтуїтивно зрозумілої теорії мінливості. Те саме можна сказати про Гераклітову доктрину вогню (див. прим. 7 до цього розділу).

Ті, хто припускає, разом з Дж. Бернетом, що доктрина загальної мінливості не була новою, а передбачалася ще ранніми іонійськими філософами, на мою думку, несвідомо свідчать на користь Гераклітової оригінальності, оскільки й тепер, через 2400 років їм не вдалося зрозуміти головного в Гераклітовій філософії. Вони не побачили різниці між плинністю чи циркуляцією всередині посудини, споруди чи космічного каркасу, тобто всередині загалу речей (почасти Гераклітову теорію можна й справді тлумачити в такий спосіб, але тільки ту її частину, де він був не оригінальним; див. далі), й універсальною мінливістю, якій підвладне все, навіть посудина, власне каркас (див. Лукіан в Д⁹1, ст. 190) і яку характеризує Гераклітова відмова визнати, що існує хоч якась незмінна річ (Анаксимандр до певної міри започаткував руйнацію каркасу, але від його вчення до теорії загальної мінливості був ще довгий шлях. Див. також прим. 15(4) до розділу 3).

Доктрина загальної мінливості примушує Геракліта спробувати пояснити *видиму стабільність* речей у цьому світі, а також інші типи регулярності. Ця спроба привела його до розробки допоміжних теорій, зокрема доктрини вогню (див. прим. 7 до цього розділу) і про закони природи (див. прим. 6). Саме в цьому поясненні гаданої стабільності світу він використовує теорії своїх попередників, розвиваючи їхню теорію про згущення та розрідження, а також їхню теорію про обертання небес у загальну теорію циркуляції речовини та періодичності. Але я дотримуюсь тієї думки, що ця складова його вчення була не головною, а допоміжною. Вона має, так би мовити, заспокійливий характер, намагаючись примирити нову революційну доктрину мінливості з досвідом повсякденного життя, а також з ученнями своїх попередників. Отож, я вважаю, що Геракліт це не механістичний матеріаліст, котрий вчить про щось на зразок збереження та перетворення матерії та енергії. Такий погляд, на мою думку, слід відкинути з огляду на Гераклітове магичне ставлення до законів, а також його теорію єдності протилежностей, що поглиблює його мистицизм.

Моє твердження про те, що теорія загальної мінливості посідала чільне місце в Гераклітовій теорії, підтримує й Платон. Переважна більшість його безпосередніх посилань на Геракліта («Критил», 401 d, 402 a-b, 411, 437 та наст., 440; «Теетет», 153 c-d, 160, 177 c, 179 d та наст., 182 a та наст., 183 a та наст.; див. також «Бенкет», 207 d, «Філеб», 43 a, див. також Арістотелеву «Метафізику», 987 a 33, 1010 a 13, 1078 b 13) свідчать про те величезне враження, яке справило це його головне вчення на тогочасних мислителів. Ці безпосередні та чіткі свідчення набагато переконливіші, ніж,

безперечно, цікавий уривок, у якому ім'я Гераклита не згадується («Софіст», 242 d та наст., що вже цитувався Ф. Юбервегом та Е. Целлером у зв'язку з Гераклитом), на якому Дж. Бернет намагається побудувати свою інтерпретацію. (Інший свідок Бернета — Филон Іудей (Александрійський) не може вважатися серйозним суперником Платону та Аристотелю.) Але навіть цей фрагмент цілком узгоджується з нашою інтерпретацією. (Стосовно дещо хисткого Бернетового судження про цінність цього уривка див. прим. 56 (7) до розділу 10). Гераклитове відкриття, що світ — це не загальні *речей*, а сукупність подій чи *фактів*, не таке вже банальне. Його важливість виявляє хоча б та обставина, що зовсім нещодавно Л. Вітгенштайн вирішив, що це відкриття потрібно знову підтвердити: «Світ — це сукупність *фактів*, а не *речей*». (Див. *L. Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921 — 22, речення I. I, курсив мій.)

Отже, підсумуємо. Я вважаю доктрину загальної мінливості фундаментальною і такою, що виникла на ґрунті Гераклитового соціального досвіду. Усі його інші доктрини є лише допоміжними стосовно цієї теорії. Доктрина волію (див. Аристотелю «Метафізику», 984 а 7, 1067 а 2; також 989 а 2, 996 а 9, 1001 а 15; «Фізику», 205 а 3), на мою думку, є центральною в його натурфілософії — це спроба примирити доктринуплинності з нашим досвідом сприйняття стабільності *речей*, приєднати її до старших теорій циркуляції, що, зрештою, привело до висунення теорії законів. А доктрина єдності протилежностей, як мені здається, є більш другорядною і абстрактною. Я розглядаю її як своєрідну логічну чи методологічну теорію (що надихнула Аристотеля сформулювати свій закон суперечності), пов'язану з Гераклитовим мистицизмом.

³ W. Nestle. Die Vorsokratiker (1905). 35.

⁴ Щоб полегшити ідентифікацію цитованих уривків, я подаю їхні номери за виданням І. Байвотера (англійський переклад якого використав Дж. Бернет у своїй книзі «Рання грецька філософія» — див. *J. Burnet. Early Greek Philosophy*), а також номери фрагментів за п'ятим виданням Діалса.

З восьми фрагментів, цитованих у цьому параграфі, (1) та (2) взято з уривка В 114 (= Bywater, Burnet), D⁵121 (= Diels, 5th edition). Решта цитат із фрагментів: (3) В 111, D⁵29; див. Платон. «Держава», 586 а-b... (4): В 111, D⁵104... (5): В 112, D⁵39 (див. D⁵, т. I, ст. 65, Біант, 1) . (6): В 5, D⁵17... (7): В 110, ⁵33... (8). В 100, D⁵44.

⁵ Три уривка, цитованих у цьому параграфі, взято з фрагментів: (1) та (2): див. В 41, D⁵91; стосовно (1) див. також прим. 2 до цього розділу (3): D⁵74.

⁶ Два уривка: В 21, D⁵31; та В 22, D⁵90.

⁷ Про Гераклитове поняття «мири» (законів чи періодів) див. В 20, 21, 23, 29; D⁵30, 31, 94. (D⁵ 31 подає «миру» та «закон» (logos) у поєднанні.)

П'ять уривків, процитованих у цьому параграфі, взято з фрагментів: (1): Д⁵, т. I, ст. 141, рядок 1. (Див. Діог. Лаєрт., IX, 7)... (2): В 29, Д⁵94 (див. прим. 2 до розділу 5)... (3): В 34, Д⁵100... (4): В 20, Д⁵30... (5): В 26, Д⁵66.

(1) Ідея закону є *співвідносною* з ідеєю мінливості чиплинності, оскільки лише закони чи регулярності всередині плину можуть пояснити видиму стабільність світу. Найтиповішими відомими людині регулярностями у змінному світі є природні періоди: день, місячний місяць та рік (пори року). Гераклітова теорія закону — це, на мою думку, теорія, що логічно посідає проміжне місце між порівняно новими ідеями «каузальних законів» (якої додержувались Левкіпп і надто Демокрит) і Анаксимандровою вірою в темні сили фатума. Гераклітові закони — «магічні», тобто він ще не розмежував абстрактні каузальні регулярності та закони, що подібно до табу, підтримуються санкціями (про це див. прим. 2 до розділу 5). Мабуть, його теорія долі була пов'язана з теорією «Великого року» чи «Великого циклу», що складається з 18 000 чи 36 000 звичайних років (див., наприклад, *J. Adam. The Republic of Plato*, vol. II, 303). Я напевне не вважаю, що з цієї теорії випливає, наче Геракліт насправді не вірив у загальну мінливість, а лише у розмаїті циркуляції, що завжди поновлюють стабільність каркасу. Втім, можливо, що йому було важко уявити закон мінливості і навіть закон долі, як такий, де немає хоч трохи періодичності. (Див. також прим. 6 до розділу 3.)

(2) Вогонь відіграє головну роль у Гераклітовій філософії природи. (Можливо, тут має місце вплив персів.) Вогонь є очевидним символом мінливості чи процесу, який у багатьох відношеннях схожий на річ. Ця теорія, таким чином, пояснює досвід сприйняття стабільності речей і узгоджує цей досвід з доктриною мінливості. Ідею легко поширити на живі тіла, що подібні до полум'я, але горять повільніше. Геракліт учить, що всі речі плинні, всі подібні до полум'я, але їхня плинність має різні «міри» чи закони руху. «Горищик» чи «корито», в якому горить вогонь, у значно меншому ступені зазнає мінливості, ніж саме полум'я, і все-таки воно плинне. Воно мняється, у нього є своя доля і свої закони, воно неминуче саме згорить у вогні й буде спожите, навіть якщо для того, щоб сповнилася його доля, потрібен довгий час. Отже, «вогонь наперед все розсудить і схопить» (В 26, Д⁵66).

Відповідно, вогонь є символом та поясненням гаданого спокою речей, хоча насправді вони перебувають у стані плинності. Вогонь — це також символ перетворення матерії з одного виду (палива) на інший. Таким чином, вогонь є сполучною ланкою між Гераклітовою інтуїтивною теорією природи та теоріями розрідження та згущення, тобто теоріями його попередників. Спалахування та загасання вогню, що відбувається відповідно до міри пального, — це також приклад закону. Якщо його поєднати

шень більш вірогідне з огляду на велику кількість схожих ідей у Гераклітових фрагментах; див. текст.)

¹² Чотири уривка в цьому параграфі взято з: (1): В 102, Д²⁴... (2): В 101, Д²⁵ (ось ще один варіант, в якому більш-менш збережено Гераклітову гру слів: «Видатна смерть створює видатну долю». Див. також Платонові «Закони», 903 d-e, що контрастує з «Державою», 617 d-e)... (3): В 111, Д²⁹ (продовження цього уривка процитовано вище; див. абзац (3) у прим. 4) ... (4): В 113, Д⁴⁹.

¹³ Дуже ймовірно (див. *E. Meyer Gesch. d. Altertums*, надто т. I), що подібні характерні вчення, як-от теорія обраного народу, що виникла в цей період, поклали початок кільком, окрім іудейської, релігіям спасіння.

¹⁴ О. Конт, який розробив у Франції варіант історичистської теорії, що не дуже різнився від Гегелевої прусської теорії, намагався, подібно до Гегеля, погасити революційну хвилю. (Див. *F. A. von Hayek. The Counter-Revolution of Science, Economics, N. S. vol. VIII, pp. 119, 218 та наст.*) Про зацікавленість Ф. Лассалля Гераклітом див. прим. 4 до розділу I.

У цьому зв'язку цікаво відмітити паралелізм в історії історичистських та еволюційних ідей. У Греції ці ідеї запровадив напівгераклітовець Емпедокл (про Платонову версію еволюціонізму див. прим. I до розділу 11). Згодом їх відродили в Англії, а також у Франції під час Французької революції.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 3

¹ Пор. з цим поясненням терміна «олігархія» закінчення приміток 44 та 57 до розділу 8.

² Див., зокрема, прим. 48 до розділу 10.

³ Див. закінчення розділу 7, надто прим. 25, а також розділ 10, надто прим. 69.

⁴ Див. Діоген Лаєрт., III, I.— Про Платонові родинні зв'язки, а надто про мнине походження родини його батька від Кодраса «і навіть від бога Посейдона» див. *G. Grote. Plato and Other Companions of Socrates* (ed. 1875), т. I, 114 (Втім, див. подібні повідомлення по Критієву родину, тобто про родину Платонові матері, в *E. Meyer. Geschichte d. Altertums*, т. V, 1922, ст. 66.) Платон говорить про Кодраса в «Бенкеті» (208 d) «Ти гадаєш, що Алкестіда... чи Ахілл... чи твій власний Кодрас шукав би смерті заради майбутнього царства своїх дітей, якби вони не сподівалися здобути безсмертя у пам'яті про їхню добродішність, яку ми й досі зберігаємо про них?» Платон підносить Критієву родину (тобто родину своєї матері) в ранньому діалозі «Хармід» (157 e та наст.), а також у пізньому «Тімеї»

(20 е), де коріння цієї родини простежується аж до Солонового друга, афінського архонта Дропіда.

⁵ Два автобіографічні уривки, цитовані в цьому параграфі, взято з «Сьомого листа» (325). Деякі відомі дослідники ставлять під сумнів Платонове авторство «Листів» (можливо, без достатніх на те підстав. Я ж вважаю дослідження цієї проблеми Дж. Філдом дуже переконливим; див. прим. 57 до розділу 10. З іншого боку, навіть «Сьомий лист» здається мені трохи підозрливим – дуже часто в ньому повторюється те, що нам вже відомо з «Апології Сократа», і дуже вже в ньому багато такого, що відповідає нагоді). Ось чому я подбав про те, щоб ґрунтувати свою інтерпретацію платонізму переважно на деяких його найбільш відомих діалогах. Втім, вона цілком узгоджується з ідеями «Листів». Для зручності читачів я наведу перелік Платонових діалогів, що часто згадуються в тексті, в імовірному історичному порядку їх написання; див. прим. 56 (8) до розділу 10. «Критон» – «Апологія Сократа» «Євтифрон»; «Протагор» – «Менон» – «Горгій»; «Кратил» – «Менексен» «Федон»; «Держава»; «Парменід» – «Теетет»; «Софіст» – «Політик» (чи «Державний діяч») – «Філеб»; «Тімей» «Критій»; «Закони».

⁶ (1) Платон ніде прямо не заявляє, що історичний розвиток може мати циклічний характер. Втім, він натякає на це принаймні у чотирьох діалогах, а саме. у «Федоні», в «Державі», у «Політику» та в «Законах». Цілком ймовірно, що в устх цих діалогів Платон має на увазі Гераклітів Великий рік (див. прим. 6 до розділу 2). Проте: може бути й так, що Платон посилається не безпосередньо на Геракліта, а радше на Емпедокла, теорію якого (див. також Арістотель. «Метафізика», 1000 а 25 та наст.) Платон розглядав лише як «пом'якшений» варіант Гераклітової теорії єдності всіх змін. Він говорить про це у знаменитому уривку із «Софіста» (242 е та наст.). Згідно з цим фрагментом, а також із тим, що твердить Арістотель («Про виникнення та знищення», В, 6, 334 а 6), є історичний цикл, який охоплює період, коли править любов, і період, коли править Гераклітова боротьба. Арістотель повідомляє, що за Емпедоклом ми живемо у «період правління Боротьби, а раніше був час правління Любові». Твердження, щоплинність сучасного космічного періоду – це прояв боротьби, а отже, вона шкідлива, чудово узгоджуються як з теоріями, так і з переживаннями Платона.

Тривалість Великого року, ймовірно, складає відтинок часу, після якого всі небесні тіла повертаються на ті самі позиції відносно одне одного, як і на початку цього періоду. (Ось чому Великий рік дорівнює найменшому спільному кратному періодів обертання «семи планет».)

(2) В уривку з «Федона», про який мова йшла у пункті (1), Платон натякає спершу на Гераклітову теорію мінливості, яка призводить до переходу з одного стану в протилежний або з однієї протилежності в іншу:

«те, що зменшується, повинно колись було бути більшим...» (70 e-71 a). Далі в уривку мовиться про циклічний закон розвитку: «Хіба все не рухається повсякчас — від однієї крайності до своєї протилежності й назад?...» (там же). А трохи нижче (72 a-b) знаходимо ось такий аргумент «Якби розвиток йшов лише по прямій лінії і в природі не було компенсації чи циклу... тоді, зрештою, всі речі набули б однакових властивостей... і розвиток зупинився». Здається, що загальна спрямованість «Федона» оптимістичніша (в ньому більше віри в людину та людський розум), ніж у пізніших діалогах, але в ньому немає безпосередніх посилок на історичний розвиток людства.

(3) Втім, такі посилання ми виявляємо в «Державі», у книжках VIII та IX якої є детальний опис історичного занепаду, який розглядається нами в тексті розділу 4. Цей опис попереджується Платоновою історією про Падіння людини та Число, які повніше буде розглянуто в розділах 5 та 8. Дж. Адам у своїй праці «Платонова Держава» (*J. Adam. The Republic of Plato* (1902, 1921)) справедливо називає цю історію «оправою, в яку вставлено Платонову «Філософію історії» (том II, ст. 210). Ця історія не містить жодного відкритого твердження про циклічний характер історії, але в ній є кілька досить тасмнічних натяків, які, відповідно до Аристотелевої (та Адамової), цікавої, але непереконливої інтерпретації, можливо, є алюзіями на Гераклітів Великий рік, тобто на циклічний розвиток. (Див. прим. 6 до розділу 2, а також *Adam*, op. cit., vol. II, p. 303; зауваження про Емпедокла, зроблене Адамом (ст. 303 та наст.), вимагає уточнення; див. (1) цієї примітки.)

(4) Окрім того, є ще й міф, наведений у «Політику» (268 e та 274 e). Згідно з цим міфом, Бог власноручно править світом упродовж половини циклу великого світового періоду. Коли Бог відпускає кормило, світ, що доти рухався вперед, починає котитися назад. Таким чином, отримуємо два напівперіоди чи напівцикли у повному циклі: період без війн та боротьби, який забезпечує поступальний рух під проводом Бога, та період зворотного руху, коли у полишеному Богом світі чимдалі посилюються розлад та боротьба. Звісно, це період, у якому ми живемо. Врешті, стан речей погіршиться до такої міри, що Бог знову візьметься до кормила й поверне рух, аби порятувати світ від цілковитого знищення.

Цей міф дуже схожий на Емпедоклів міф, згаданий у пункті (1) цієї примітки, і, ймовірно, на Гераклітів Великий рік. Адам (op. cit., vol. II, 296 f.) також вказує на подібність міфа до Гесіодової розповіді. Одним з моментів, які вказують на Гесіода, є посилання на Золоту добу Кроноса. Важливо зауважити, що в ту добу люди народжувалися із землі. Таким чином, встановлюється точка дотику з Платоновим міфом про народжених землею і про метали в людині, який відіграє важливу роль у «Державі» (414 b та наст. і 546 e та наст.); ця роль розглядається в розділі 8. Міф про

народжених землею також мається на увазі в діалозі («Бенкет» (191 b), де, ймовірно, має місце алюзія з популярним твердженням, що афіняни подібні «до коняків-стрибунців» — тобто є автохтонами (див. прим. 32 (1) є до розділу 4 та 11 (2) до розділу 8)...

Втім, коли пізніше в діалозі «Політик» (302 в та наст.) Платон виділяє шість форм недосконалого державного устрою і розташовує їх відповідно до міри недосконалості, притаманній кожному устрою, то він уже не веде мову про циклічну теорію історії. Скоріше, ці шість форм, що всі є зип-сутими копіями досконалої чи найкращої держави («Політик», 293 d-e, 297 с, 303 b), уявляються як сходинки в процесі деградації, тобто і тут, і в «Державі», коли доходить до конкретніших історичних проблем, Платон обмежується розглядом тієї частини циклу, що веде до занепаду.

* (5) Аналогічні зауваження можна зробити й до «Законів». Щось подібне до начерку циклічної теорії подано у книзі III, 676 b-c — 677 b, де Платон детально аналізує початок одного з циклів. А з абзаців 678 e та 679 с ми дізнаємося, що цей початок, виявляється, був Золотою добою, а відтак уся подальша історія перетворюється на історію занепаду. Можна згадати, що Платоніва доктрина, згідно з якою планети — це боги, а також його вчення про вплив богів на людські життя (і його віра в те, що на хід історії впливають космічні сили), відігравали важливу роль в астрологічних теоріях неоплатоніків. Усі три доктрини можна знайти в «Законах» (див., наприклад, 821 b-d, а також 889 b, 899 d-905 d, 677 а та наст.). Слід усвідомити, що астрологія, так само як окремі важливі форми історизму (зокрема платонізм та марксизм), вірить, що, попри можливість передбачення майбутнього, ми здатні впливати на нього, надто якщо нам і справді відомо, що має статися.*

⁶ Окрім цих нечастих натяків, немає майже нічого, що б указувало на серйозне сприйняття Платоном можливості руху вгору чи вперед. Втім, окрім детального опису в «Державі», а також згаданих у пункті (5), є ще багато авторських ремарок, які вказують на те, що Платон серйозно вірив у низхідний рух, у занепад історії. З огляду на це, надто уважно слід розглянути діалоги «Тімей» та «Закони»

(7) У «Тімеї» (42 b та наст., 90 e та наст.; див. також «Федр», 248 d та наст.) Платон описує те, що можна назвати походженням видів через виродження (див. текст до прим. 4 до розділу 4, а також прим 11 до розділу 11) — чоловіки деградують у жінок, а згодом у нижчих тварин.

(8) У книжці III «Законів» (див. також книжку IV, 713 а та наст., разом з тим, див. коротке посилання на цикл, згадане вище) ми знаходимо доволі детальну теорію історичного занепаду, що в багатьох рисах аналогічна теорії, викладеній у «Державі». Див. також наступний розділ, надто примітки 3, 6, 7, 27, 31 та 44.

⁷ Тотожну думку про Платоніві політичні цілі висловив Дж. Філд (G. C.

Field. Plato and his Contemporaries (1930), p. 91): «Головною метою Платонової філософії можна вважати спробу поновити стандарти думки та поведінки у суспільстві, що перебуває на грані розпаду». Див. також прим. 3 до розділу 6 та відповідне місце в тексті.

⁸ Я схильний підтримати більшість старих та багатьох сучасних авторитетів (як-от Дж. Філда, Ф. М. Корнфорда, А. К. Роджерса), а отже, заперечити Дж. Бернету та А. Е. Тейлору, що теорія «форм» чи «ідей» майже цілком створена Платоном і в ній немає нічого від Сократа, хоча він і вкладає її у уста Сократа, якого зробив своїм головним співрозмовником. І, незважаючи на те, що Платонові діалоги є єдиним першорядним джерелом відомостей про Сократове вчення, на мою думку, можна розмежувати на «сократівські», тобто історично достовірні, і «платонівські» риси Платонового «Сократа». Так звана *сократівська проблема* розглядається в розділах 6, 7, 8 та 10; див. надто прим. 56 до розділу 10.

⁹ Термін «соціальна інженерія», очевидно, вперше використав Роско Паунд у праці «Вступ до філософії закону» (*R. Pound. Introduction to the Philosophy of Law*, 1922, p. 99, * Брайсн Марі сказав мені, що С та Б. Веббі, майже напевне, вживали його перед 1922 роком). Він уживав термін у розумінні «поступових, поетапних» змін. Зовсім інакше його вживав М. Істмен у праці «Марксизм: це наука?» (*M. Eastman Marxism: is it Science?* 1940). Я прочитав книжку Істмена вже після того, як написав власну, а отже, вживав термін «соціальна інженерія» без наміру натакати на термінологію Істмена. Наскільки я можу судити, він обстоює підхід, який я назвав «утопічним соціальним будівництвом» і критикую в розділі 9. Див. прим. 1 до цього розділу. Див. також прим. 18 (3) до розділу 5. Першим соціальним чи суспільним будівничим можна назвати містобудівника Гіпподама Мілетського (див. Арістотель. «Політика», 1276 в 22; а також *R. Eisler Jesus Basileus*, II, p. 754).

Термін «соціальна технологія» запропонував мені К. Симкін. Я хочу пояснити, що, розглядаючи проблему методу, я роблю головний наголос на здобутті практичного інституційного досвіду. Див. розділ 9, надто текст до примітки 8 до цього розділу. Детальніший аналіз проблем методу, пов'язаних з соціальною інженерією та соціальною технологією, можна знайти в моїй праці «Убогість історизму» (*K. R. Popper. The Poverty of Historicism*, 2nd edition, 1960, part III) *.

¹⁰ Цитований уривок взято з моєї книжки «Убогість історизму», ст. 65. «Незумисні наслідки людської діяльності» ґрунтовніше розглядаються далі в розділі 14, див. надто прим. 11 та відповідний текст.

¹¹ Я прихильник дуалізму фактів та рішень або вимог (чи того, що «є» і що «має бути»), інакше кажучи, я вважаю неможливим зведення рішень або вимог до фактів, хоча їх, звісно, і можна розглядати як факти. Більше про це можна знайти у розділах 5 (текст та прим. 4-5), 22 та 24.

¹² Доказ на підтримку такого тлумачення Платонові теорії буде наведено в наступних трьох розділах. Тим часом я можу відіслати читача до діалогів: «Політик», 293 d-e, 297 c; «Закони», 713 b c, 739 d-e; «Тімей», 22 b та наст., надто 25 e та 26 d.

¹³ Див. знамените Аристотелеве повідомлення, що частково цитоване далі в цьому розділі (див. надто прим. 25 до цього розділу та відповідне місце в тексті).

¹⁴ Про це писав Дж. Гроут у своїй праці про Платона (*G. Grote. Plato, vol. III, note u on p. 267 f.*).

¹⁵ Процитовано уривки з «Тімея», 50 c-d та 51 e-52 b. Порівняння, що описує «форми» чи «ідеї» як батька, а «Простір» як матір чуттєвих речей, має важливі та далекосяжні сполучення. Див. також прим. 17 та 19 до цього розділу, а також прим. 59 до розділу 10.

(1) Це порівняння нагадує Гесіодів міф про хаос, де розверстий отвір (простір, вмістище) відповідає матері, а бог Ерот — батькові чи «ідеям». Хаос — це початок, і питання каузального пояснення (хаос кауза-причина) впродовж тривалого часу залишалось питанням походження (архе), народження чи виникнення.

(2) Матір чи простір відповідає невизначеному чи безмежному в Анаксимандра та піфагорейців. «Ідея», оскільки вона має чоловічу стать, повинна відповідати визначеному (чи обмеженому) піфагорейців. Бо визначене як протилежне до безмежного, чоловіче як протилежне до жіночого, світле як протилежне до темного, і добре як протилежне до поганого — усі вони присутні на одному й тому ж боці *піфагорейської таблиці протилежностей* (Див. Арістотель, «Метафізика», 986 a 22 та наст.) Ось чому слід гадати, що «ідеї» ототожнюються зі світлом та добром. (Див. закінчення прим. 32 до розділу 8.)

(3) «Ідеї» — це границя чи межа, вони визначені як протилежні до невизначеного простору і відтискаються чи відбиваються (див. прим. 17 (2) до цього розділу) наче гумові штампки чи, радше, наче матриці, на просторі (що є не лише простором, а й водночас, згідно з Анаксимандром, несформованою речовиною — матерією, в якій немає якості), створюючи в такий спосіб чуттєві речі. * Дж. Д. Мабот привернув мою увагу до того факту, що «форми» чи «ідеї», відповідно до Платона, не відтискаються самі собою на просторі, а їх удруковує в ньому Деміург. Следи теорії, за якою «форми» — це «причини буття та виникнення (чи ставлення)», можна виявити вже в «Федоні», 100, як відмічає Арістотель («Метафізика», 1080 a 2). *

(4) Внаслідок акту породження простір, тобто вмістище, починає діяти, приводячи усі речі в рух, у Гераклітів чи Емпедоклів плин, що насправді є загальним, оскільки рух чи плинність поширюється навіть на каркас,

тобто на власне (безмежний) простір. (Про останню Гераклітову ідею вимстища див. «Кратил», 412 d.)

(5) Цей опис також нагадує Парменідів «шлях обманливого судження», згідно з яким чуттєвий і плинний світ створено шляхом змішування двох протилежностей: світла (тепла, вогню) з п'ятою (холодом, землею). Зрозуміло, що Платонові «форми» чи «ідеї» повинні відповідати першій групі протилежностей, а простір чи безмежне — другій, надто якщо ми пригадаємо, що Платонів чистий простір дуже близький до невизначеної матерії.

(6) Протилежність між визначеним та невизначеним, мабуть, також стала ототожнюватися, надто після вкрай важливого відкриття ірраціональності квадратного кореня з двох, із протилежністю між раціональним та ірраціональним. Та оскільки Парменід ототожнював раціональне з буттям, то таке протиставлення призвело б до асоціювання простору, чи ірраціонального, з небуттям. Іншими словами, піфагорейську таблицю протилежностей слід розширити так, щоб вона охоплювала раціональне як протилежність до ірраціонального і буття — як протилежність до небуття. (Це узгоджується з «Метафізикою», 1004 b 27, де Арістотель говорить, що «усі протилежності можна звести до буття та небуття»; з уривка 1072 в 31 один бік таблиці — буття — описано як об'єкт (раціональної) думки, а в уривку 1093 b 13 до цього ж боку додаються властивості окремих чисел, що, очевидно, протиставлялися їхнім кореням. Ці міркування, певно, пояснять зміст Аристотелевого зауваження в «Метафізиці», 986 b 27, і, мабуть, не потрібно було б припускати, як це зробив Ф. М. Корнфорд у своїй блискучій статті «Два шляхи Парменіда» (*F. M. Cornford. Parmenides' Two Ways, Class. Quart., XVII, 1933, p. 108*), що Парменіда (фр. 53/54) «неправильно витлумачили Арістотель та Теофраст», бо якщо ми розширимо таблицю протилежностей, як було запропоновано нами, то вкрай переконлива Корнфордова інтерпретація вирішального місця фрагмента 8 стає сумісною з Аристотелевим зауваженням.)

(7) Корнфорд пояснив (ор. сіт., 100), що Парменід розрізняв насправді три шляхи. шлях Правди, шлях Небуття та шлях Видимості (чи, як його ще можна назвати, шлях Обманливого судження). Він показав (101), що ці три шляхи відповідають трьом галузям, які розглядаються у «Державі»: абсолютно реальний та раціональний світ «ідей», абсолютно нереальний світ та світ суджень, що заснований на сприйнятті плинних речей. Він також продемонстрував (102), що у «Софісті» Платон змінює свою позицію. Сказане можна доповнити певними коментарями з точки зору певних уривків з «Тимея», яких стосується ця примітка.

(8) Головна різниця між «формами» чи «ідеями», викладеними в «Державі» й «Тимеї», полягає в тому, що в «Державі» є «форми» (а також Бог — див. «Держава», 380 d), так би мовити, закам'янілі, тоді як у «Тимеї»

вони богоподібні. У «Державі» вони більше ніж у «Тімеї» нагадують Пармендову Єдність (див. прим. Дж. Адама до «Держави», 380 d 28, 31). Такий розвиток теорії призвів до «Законів», де «ідеї» здебільшого замінені на душі. Головна різниця полягає в тому, що «ідеї» дедали більше перетворюються на відправну точку та причину деградації або, як викладено в «Тімеї», на батьків рухливих речей. Найбільший контраст, певно, знаходимо між «Федоном», 79 e: «Душа нескінченно ближча до незмінного, і лише вкрай нетямуща людина може заперечувати це» (див. також «Держава», 585 c, 609 d та наст.) і «Законами», 895 e-896 a (пор. «Федр», 245 c та наст.). «Яке ж визначення того, ім'я чому «душа»? Чи можна уявити ще якесь визначення, окрім того, що... «Душа — це рух, який рухає себе?» Перехідну стадію між цими двома позиціями, можливо, ми знайдемо в «Софісті» (де запроваджується «форма» чи «ідея» самого руху) та в «Тімеї», 35 a, де мовиться про «божественні» та «незмінні» «форми» і мінливі та підлядні розпаду тіла. Ось чому, мабуть, у «Законах» (див. 894 d-e) рух душі названо «найпершим за походженням та силою», а душа змальовується (966 e) як «найдавніша і найбожественніша з усіх речей, рух яких є невичерпним джерелом усякого буття». (Оскільки, згідно з Платоном, душа є в кожній живій речі, то можна твердити, що він визнавав наявність в речах принаймні часткового формального принципу. Така точка зору дуже близька аристотелізму, надто за наявності примітивної та поширеної віри в те, що всі речі — живі.) (Див. також прим. 7 до розділу 4.)

(9) Діалог «Софіст», схоже, відіграє вирішальну роль у розвитку Платонові думки, рушійною силою якого було бажання пояснити плинний світ за допомогою «ідей», тобто зробити щонайменше зрозумілою прірву між світом розуму та світом судження, навіть якщо її не можна подолати. Як відмічає Корифорд, окрім створення простору для множини «ідей» (ор. cit., 102), в «Софісті» самі «ідеї» подаються в протилежність до попередньої Платонові позиції (248 a та наст.) як: (а) активні причини, що здатні взаємодіяти, наприклад, з душею; (б) незмінні, попри це; хоча тепер є «ідея» руху, в якій беруть участь усі рухливі речі і яка сама не перебуває у спокої; (в) здатні змішуватися одна з одною. В «Софісті» також вводиться поняття «Небуття», що в «Тімеї» ототожнюється з простором (див. F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, note to 247) і отже, може змішуватися з «ідеями» (див. також «Філолай», фр. 2, 3, 5 за Д⁵), створюючи плинний світ, що посідає характерне проміжне положення між буттям «ідей» та небуттям простору чи матерії.

(10) Зрештою, я хочу захистити моє твердження, що «ідеї» перебувають не лише поза простором, а й поза часом, хоча на початку часу вони контактували зі світом. Це, на мою думку, полетішує розуміння того, як вони діють, не перебуваючи в русі; адже всякий рух чи плин відбувається

в просторі та часі. Я вважаю, що Платон припускав, наче час має початок. Гадаю, про це свідчить безпосередня інтерпретація фрагмента 721 с «Законів»: «від людський народився разом із часом», зваживши на численні вказівки на те, що Платон вважав людину одним із найперших створінь. (У цьому пункті я трохи не погоджуюсь із думкою Ф. Корнфорда. Див. *F. M. Cornford. Plato's Cosmology*, 1937 р. 145, р. 26 та наст.)

(11) Отже, неплинні «ідеї» виникли раніше і є кращими за свої змінні копії, що зазнають розпаду (Див. також прим. 3 до розділу 4.)

¹⁶ Див. прим. 4 до цього розділу

¹⁷ (1) Роль богів у «Тімеї» подібна до тієї, що описано в тексті. Точнісінько так, як «ідеї» штампують речі, так і боги формують тіла людей. Лише людську душу створює сам Демург, який також створив світ та богів. (Інший натяк на те, що боги — це патріархи, є в «Законах», 713 с-d) Люди, слабкі, деградовані діти богів, підвладні ще дальшому виродженню. Див. прим. 6 (7) до цього розділу, а також 37—41 до розділу 5.

(2) У цьому фрагменті із «Законів» (681; див. також прим. 32 (1, а) до розділу 4) ми знаходимо ще одне посилання на паралелізм між відношенням *ідея* — *речі* та відношенням *батько* — *діти*. У цьому фрагменті походження законів пояснюється впливом традиції, а точніше, передачею жорсткого порядку від батьків дітям. Платон каже: «І вони (батьки) були б певними, що засвоєні ними погляди відкарбуються в їхніх дітях та дітях їхніх дітей».

¹⁸ Див. прим. 49, надто (3), до розділу 8.

¹⁹ Див. «Тімеї», 31 а. Термін, який я довільно переклав «вища річ, яка є їхнім прототипом», часто вживався Арістотелем за значенням «універсальний» чи «загальний термін», що означав у нього «річ, яка є загальною», «персважною» чи «осязною», і мені здається, що спершу цей термін означав «охоплення» чи «покриття» в тому розумінні, в якому матриця охоплює чи покриває те, що вона формує.

²⁰ Див. «Держава», 597 с. Див. також 596 а (й Адамову другу примітку до 596 а 5). «Ми звичайно, якщо ти пам'ятаєш, встановлюємо одну «форму» чи «ідею» для кожної групи з багатьох окремих речей, які всі позначаються одним ім'ям».

²¹ Про це в Платона мовиться безліч разів. Я згадаю лише «Федона» (наприклад, 79 а), «Державу», 544 а, «Теетета» (152 d-e, 179 d-e), «Тімея» (28 b-c, 29 c-d, 51 d на наст.). Арістотель згадає про це в «Метафізиці», 987 а 32, 999 а 25-999 б 10, 1010 а 6-15, 1078 б 15. Див. також прим. 23 та 25 до цього розділу.

²² Парменід учив, у викладі Дж. Бернета (*J. Burnet. Early Greek Philosophy* ² (E. G. P.) р. 208), що «те, що є... обмеженим, сферичним, нерухомим, тілесним», тобто що світ є абсолютною кулею, цілим, не поділеним на частини, і «поза нею нічого немає». Я цитую Бернета тому, що (а) його

опис блискучий і (б) цей опис абсолютно руйнує його власну інтерпретацію (Е. Г. Р., р. 208—11) того, що Парменід називав «судженням смертних» (або «шляхом обманливого судження»). Бернет відмітає усі інтерпретації Аристотеля, Теофраста, Сімплікія, Гомперца та Маєра як «анахронізми» або «очевидні анахронізми» тощо. Інтерпретація, що її відкинув Бернет, практично не відрізняється від запропонованої мною в тексті, а саме, що Парменід вірив у світ реальності, який існує за світом видимості. Такий дуалізм, що дозволив Парменідовому опису світу видимості претендувати принаймні на якусь правдоподібність, заперечується Бернетом як безнадійно анахроністичний. Втім, я припускаю, що якщо Парменід вірив лише у свій нерухомий світ і зовсім не вірив у мінливий світ, то його слід визнати по-справжньому божевільним (на що натякає Емпедокл). Проте на ділі вказівки на подібний дуалізм є вже у Ксенофана (див. фр. 23—26, які слід співставити з фр. 34, а надто зі словами: «Усі можуть мати химерні судження»), тож навряд чи може йти мова про анахронізм. Як вказувалося у прим. 15 (б—7), я дотримуюсь Корнфордської інтерпретації Парменіда (див. також прим. 41 до розділу 10).

²³ Див. Аристотель. «Метафізика», 1078 b 23, наступна цитата там же, 1078 b 19.

²⁴ Це важливе порівняння зробив Дж. Філд (*G. C. Field. Plato and His Contemporaries*, p. 211).

²⁵ Попередню цитату взято з Аристотелевої «Метафізики», 1078 b 15; наступну: оп. cit., 987 b 7.

²⁶ В Аристотелевому аналізі (Аристотель. «Метафізика», 987 a 30-b 18) аргументів на користь теорії «ідей» (див. також прим. 56 (б) до розділу 10) можна виділити такі кроки: (а) Гераклітова плинність, (б) неможливість справжнього знання про плинні речі, (в) вплив Сократових етичних сутностей, (г) «ідеї» як об'єкти справжнього знання, (д) вплив піфагорейців, (е) «математичні поняття» («mathematicals») як проміжні об'єкти. (У тексті не згадані пункти (д) та (е), але натомість йшлося ще про один пункт (є) — про вплив Парменіда.)

Мабуть, варто показати, як ці кроки можна розпізнати в працях самого Платона, де він викладає свою теорію, а надто у «Федоні», «Державі», «Теететі», «Софісті» та «Тімеї».

(1) У «Федоні» можна знайти всі перелічені пункти за винятком (є) та (е). В уривку 65 а 66 а, зокрема, виділяються пункти (в) та (г) і є натяк на пункт (б). У фрагменті 70 є пункт (а) — Гераклітова теорія, — схоже, подається у поєднанні з елементом піфагорейзму (д). Далі йде уривок 74 а та наст., що приводить нас до пункту (г). В уривку 99—100 пункт (в) підводить нас до пункту (г) тощо. Про пункти (а) — (г) див. також «Крити», 439 с та наст.

У «Державі» Аристотелевому повідомленню найбільше відповідає зви-

чайню ж книжка VI. (а) На початку книжки VI, 485 а b (пор. 527 а-b) мова йде про Гераклітову мінливість, яка протиставляється незмінному світові «формі». Тут Платон говорить про «вічно сутнє та незмінне виникненням та розпадом буття». (Див. прим. 2(2) та 3 до розділу 4 та прим. 33 до розділу 8, а також текст.) Пункти (б) та (г) і надто (е) відіграють досить помітну роль у знаменитому Платоновому порівнянні з Лінією родоводу («Держава», 509 с-511 е; див. прим. Адама, а також його додаток I до книжки VII). Сократів етичний вплив, тобто пункт (в), простежується упродовж всього тексту «Держави». Він відіграє важливу роль у викладі вчення про Лінію родоводу, а надто безпосередньо перед його викладом, тобто в уривку 508 b та наст., де наголошується на ролі добра; див., зокрема, 508 b-с «Ось що я думаю про виникнення добра. Те, що добро породило подібним до себе в уможлядному світі, відноситься до розуму та уможлядних речей у такий самий спосіб, у який у видимому світі Сонце відноситься до зору та речей, осяжних за допомогою зору». Пункт (д) мається на увазі в пункті (е), але найповніше його розвинуто у книжці VII у знаменитому «Curriculum» (див. надто 523 а-527 с), яке переважно ґрунтується на порівнянні з Лінією родоводу у книзі VI.

(2) У «Теететі» найширше представлено пункти (а) та (б). Пункт (а) згадується в уривках 174 та 175 с. У «Софісті» згадано майже всі пункти, і пункт (с) також; немає тільки пунктів (д) та (е). Див., зокрема 274 а (пункт (в)), 249 с (пункт б(б)), 253-е (пункт (г)). У «Філебі» знаходимо вказівки на всі пункти, за винятком хіба що пункту (е). На пунктах з (а) по (г) особливо наголошено в уривку 59 а-с

(3) У «Тимей» є всі пункти, згадані Арістотелем, можливо, тільки за винятком пункту (в), на який є лише непряме посилання у попередньому викладі змісту «Держави» та в уривку 29 d. Пункт (д) згадується упродовж усього діалогу, оскільки «Тимей» — це «західний» філософ і перебуває під потужним впливом піфагореїзму. Решта пунктів згадуються двічі у вигляді майже цілком тотожного Арістотелевому переліку спершу їх коротко наведено в уривку 28 а-29 d, а потім більш детально в уривку 48 е-55 с. Одразу після викладу пункту (а), тобто Гераклітового опису (49 а та наст.; див. F. M. Cornford. *Plato's Cosmology*, p. 178) плинного світу, порушується (51 с-е) аргумент (б), згідно з яким у разі справедливості розмежування розуму (чи справжнього знання) та звичайних суджень ми повинні визнати існування незмінних «форм», які запроваджують далі (51 е та наст.) відповідно до пункту (г). Після чого знову згадується Гераклітова плинність, але тут вона вже пояснюється як наслідок акту породження. Далі, в уривку 53 с, згадано пункт (е). (На мою думку, «лінії, площини та тіла», про які говорить Арістотель у «Метафізиці», 992 b 13, стосуються уривка 53 с та наст.)

(4) Мені здається, що досі мало наголошували на паралелізмі між

«Тімеї» та Арістотелевим повідомленням. Принаймні Дж. Філд у своєму блискучому і переконливому аналізі Арістотелевого повідомлення (*J. Field. Plato and His Contemporaries*, p. 211) не згадує про нього. Втім, цей паралелізм змінив би Филдову аргументацію проти поглядів Бернета і Тейлора (див. прим. 56 до розділу 10), які твердили, що теорія «форм» належить Сократові (втім, його аргументація навряд чи потребує зміцнення, оскільки, по суті, є вичерпною). У «Тімеї» Платон не вкладає цю теорію у уста Сократа, а це відповідно до принципів Бернета і Тейлора доводить, що ця теорія не була сократівською. (Вони уникають такого висновку, твердячи, що Тімей був піфагорейцем і що він викладає не Платонову теорію, а свою власну. Але Арістотель був особисто знайомий з Платоном на протязі двадцяти років, а отже, міг розібратися в таких питаннях. До того ж, він написав «Метафізику», коли члени Академії ще могли б заперечити його виклад платонізму.)

(5) Бернет пише (*J. Burnet. Greek Philosophy*, vol I, p. 155; див. також ст. XLIV його видання «Федона»): «теорія форм у тому значенні, як її викладено у «Федоні» та «Державі», зовсім відсутня в тих діалогах, які ми з цілковитим правом можемо вважати характерно платонівськими, а саме там, де Сократ вже не виступає головним співрозмовником. У такому значенні теорія «форм» не згадується в жодному діалозі, написаному після «Парменіда»... за єдиним винятком «Тімея» (51 с), де головний персонаж — піфагоресць». Але, якщо в «Тімеї» теорія «форм» викладається у тому ж значенні, що й у «Державі», тоді те саме можна твердити й стосовно «Софіста», 257 d-e, а також. «Политика», 269 c-d, 286 a, 297 b-c та c-d, 301 a та c, 302 e, 303; «Філеба», 15 a та наст., 59 a-b; «Законів», 713 b, 739 c-e, 962 c та наст., 963 c та наст. і, найважливіші, 965 c (пор. «Філеб», 16 d), 965 d, 966 a; див. також наст. примітку. (Бернет вважає «Листи» справжніми, а надто «Сьомий лист»; втім, про теорію «ідей» у листах ідеться лише в одному місці 342 a та наст; див. також прим. 56 (5 г) до розділу 10.)

²⁷ Див. «Закони», 895 d-e. Я не підтримую Інґлендової примітки (у його виданні «Законів», том II, ст. 472), що «слово «сутність» нічим нам не допоможе». Справді, якщо ми розуміємо під «сутністю» певні істотні чуттєві частини чуттєвої речі (яку, певно, можна очистити та виділити шляхом своєрідної дистиляції), тоді слово «сутність» вводить в оману. Але слово «сутність» широко вживається за значенням, яке зовсім близько до того, що ми бажаємо виразити тут: щось протилежне до випадкового, неістотного та мінливого емпіричного боку речі, яке перебуває або в самій речі, або у метафізичному світі «ідей».

Я вживаю термін «есенціалізм» як протилежний до «номіналізму», щоб уникнути традиційного терміна «реалізм», що часто вводить в оману, там де

він протистоїть (не «ідеалізму», а) «номіналізму». (Див. також прим. 26 та наст. до розділу 11 і текст, а надто прим. 38.)

Про те, як Платон застосовував свій есенціалістський метод, приміром, як згадувалося, до теорії душі, див. «Закони», 895 с та наст., процитовані в прим. 15 (8) до цього розділу, та розділ 5, надто прим. 23. Див. також «Мено», 86 d-e та «Бенкет», 199 c-d.

²⁸ Про теорію каузального пояснення див. *K. Popper. The Logic of Scientific Discovery*, sec. 12, pp. 59 ff. Див. також прим. 6 до розділу 25.

²⁹ Говорячи про теорію мови, я маю на увазі семантику, розроблену Р. Карнапом та А. Тарським. Див. *R. Carnap. Introduction to Semantics*, 1942. Див. також прим. 23 до розділу 8.

³⁰ К. Полані (у 1925 році) роз'яснив мені теорію, згідно з якою фізичні науки засновані на методологічному номіналізмі, а суспільні науки повинні застосовувати есенціалістські («реалістичні») методи. У той самий час він також твердив, що реформа методології суспільних наук можлива лише за умови відмови від цієї теорії. До певної міри цю теорію підтримували більшість соціологів, зокрема Дж. С. Міль (див. *J. Mill. Logic*, VI, ch. VI, 2; див. також його історичистські формулювання, як-от останній параграф у т. VI, розділ X, ст. 2: «Фундаментальна проблема... суспільствознавства полягає в тому, щоб відкрити закони, згідно з якими на зміну одному суспільству приходить інше...»), К. Маркс (див. далі), М. Вебер (див., приміром, його визначення на початку *Methodische Grundlagen der Soziologie*, а також *Wirtschaft und Gesellschaft*, I; *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*), Г. Зіммель, А. Вирканд, Р. М. Мак-Івер та багато інших. Е. Гуссерль, який систематично відроджує Аристотеля та Платонів методологічний есенціалізм у своїй «Феменології», надає цим тенденціям філософського вираження. (Див. також розділ 11, а надто прим. 44.)

Протилежний — номіналістський підхід у соціології, на мою думку, можна розвинути лише як технологічну теорію соціальних інститутів.

У цьому контексті я можу згадати про те, як я простежив виникнення історизму до таких мислителів, як Платон та Геракліт. Аналізуючи історизм, я виявив, що йому бракує того, що я тепер називаю методологічним есенціалізмом; тобто я побачив, що типові аргументи на підтримку есенціалізму пов'язані з історизмом (див. мою «Убогість історизму»). Це змусило мене звернутися до історії есенціалізму. Мене вразив паралелізм між Аристотелевим повідомленням та аналізом, який я спочатку провадив безвідносно до платонізму. Ось так я одержав натяк про роль Геракліта і Платона у розвитку історизму.

³¹ У книжці Р. Кроссмана (*R. H. S. Crossman Plato To-Day*, 1937) я вперше натрапив (за винятком книжки Дж. Гроута *G. Grote. Plato*) на політичну інтерпретацію Платонівського вчення, що почасти була подібною до моєї власної. Див. також прим. 2-3 до розділу 6 та текст. * Відтоді

я виявив, що схожі погляди на Платона висловлювали багато авторів. Ч. Баура (С. М. Bowra. *Ancient Greek Literature*, 1933), певно, був першим. Його коротка, але змістовна критика Платонового вчення (ст. ст. 186—190) була водночас і справедливою, і вичерпною. Серед інших гадаю: W. Fite. *The Platonic Legend*, 1934; B. Farrington. *Science and Politics in the Ancient World*, 1939; A. D. Winspear. *The Genesis of Plato's Thought*, 1940; H. Kelsen. *Platonic Justice*, 1933 (цю працю можна прочитати в книжці *What is Justice?* 1957) та H. Kelsen. *Platonic Love* // *The American Imago*, vol. 3, 1942. *

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 4

¹ Див. «Держава», 608 е. Див. також прим. 2 (2) до цього розділу

² У «Законах» душа — «найстародавніша та найбожественніша з усіх рухомих речей» (966 е) — змальовується як «відправна точка всякого руху» (895 б).

(1) Арістотель протиставляє цій Платоновій теорії свою доктрину, згідно з якою «добра» річ є не відправною точкою, а радше кінцем чи метою зміни, оскільки «добро» означає те, чого слід прагнути — *кінцеву мету зміни*. Отже, він твердить, що платоніки, тобто ті, «хто вірить у «форми», погоджуються з Емпедоклом (вони висловлюються «у той самий спосіб», що й Емпедокл), коли мовиться про «добрі» речі «не в тому розумінні, наче щось виникає заради них, а в тому, що всякий рух бере від них свій початок». Далі він відзначає, що таким чином для платоніків «добро» — це не «причина в ролі добра», тобто мета, але те, що «лише випадково є добром» Див. «Метафізика», 988 а 35, 988 б 8 та наст. і 1075 а 34—35. Целлер гадає, що ця критика свідчить про те, що Арістотель часом дотримувався поглядів, дуже подібних до ідей Спевсіппа; див. прим 11 до розділу 11.

(2) Стосовно руху до розпаду, згаданому в тексті в цьому ж абзаці, та загального значення Платонової філософії, слід пам'ятати про загальне протистояння світу незмінних речей чи «ідей» та світу чуттєвих, плінних речей. Платон часто виражає це протистояння як протилежність світу незмінних речей та світу речей, що псуються, ненароджених речей та речей, що були породжені, а відтак приречені до виродження то-що. Див. «Держава», 485 а-б, що цитується у прим. 26 (1) до розділу 3 та в тексті до прим 33 до розділу 8; «Держава», 508 d-e, 527 а-б, та «Держава», 546 а, що цитується у прим. 37 до розділу 5: «Усьому, що виникло, буває кінець» (або розпад). Те, що теорія виникнення та знищення світу змінних речей відігравала важливу роль у вченні платонівської школи, підтверджує той факт, що Арістотель присвятив цій проблемі окремий трак-

тат. Ще одним цікавим свідцтвом є те, в який спосіб Аристотель обговорює ці матерії у вступі до своєї «Політики» в заключних реченнях «Никомахової етики» (1181 b 15): «Ми спробуємо... виявити, що *зберігає* і що призводить до *загнивання* держави...» Цей фрагмент важливий не лише як загальне формулювання того, що Аристотель вважав головною проблемою своєї «Політики», а й тому, що воно разюче нагадує важливий уривок із «Законів», а саме 676 а та 676 b-с, які процитовано далі в тексті до прим. 6 та 25 до цього розділу (Див. також прим. 1, 3 та 24 -25 до цього розділу; див. прим. 32 до розділу 8, а також уривок із «Законів», цитований у прим. 59 до розділу 8.)

³ Цю цитату взято з «Політики», 269 d. (Див. також прим. 23 до цього розділу). Про ієрархію рухів див. «Закони», 893 с-895 b. Про теорію, згідно з якою досконалі речі (божественної «природи», див. наст. розділ) можуть, змінюючись, стати лише менш досконалими,— див. «Держава», 380 е-381 с, що багато в чому повторює (зважає на приклади у фрагменті 380 е) «Закони», 797 d. Цитати Аристотеля взято з «Метафізики», 988 b 3 та з «Про виникнення та знищення», 355 b 14. Останні чотири цитати, наведені в цьому абзаці, взято з Платонових «Законів», 904 с та наст. і 797 d. Див. також прим. 24 до цього розділу і текст. (Репліку про лихі об'єкти можна витлумачити як ще одне посилання на циклічність розвитку, про яку йшлося в прим. 6 до розділу 2, тобто як натяк на віру, згідно з якою напрямок розвитку світу повинен змінитися, а речі почнуть поліпшуватися після того, як світ сягне найглибшої западини зла.)

Оскільки моє витлумачення Платонівої теорії змін та відповідних уривків із «Законів» були піддані критиці, то я хотів би зробити кілька доповнень, зокрема щодо двох уривків із «Законів»: (1) 904 с та f і (2) 797 d.

(1) Уривок із «Законів», 904 с *, «менше значення має початкове погіршення рівня категорії» можна перекласти буквальноше: «менше значення має початковий рух *униз* від рівня своєї категорії». З контексту, як мені здається, цілком зрозуміло, що мається на увазі «*вниз* від своєї категорії», а не «*відповідно* до своєї категорії», хоча й такий переклад можливий. (Мене переконував не лише контекст розповіді, починаючи від 904 а, але надто послідовне виживання слів «*хата...* *хата...* *хата...*», яке у фрагменті про момент інерції повинно відтінити значення принаймні другого слова «*хата*». Стосовно слова, що його я перекладаю як «рівень», то воно *може* означати не лише «площина», а й «поверхня», а слово, яке я переклав як «категорія», може означати також і «простір», хоча переклад

* Далі мова йде про англійський переклад Платонового твору (прим. перекладача).

Бері «що менші зміни характеру, то менший рух над поверхнею у просторі», як на мене, не робить контекст зрозумілішим.)

(2) Продовження цього уривка («Закони», 798) є найбільш характерним. Платон вимагає, щоб «законодавець, за допомогою усіх наявних засобів, ухитрився зробити так, щоб душа кожного громадянина держави трепетала від страху похитнути щось із встановлених раніше законів». (До цих законів Платон зараховує й те, що інші законодавці вважали «пустопорожніми розвагами» — як-от, правила дитячих ігор.)

(3) Загалом, головний доказ на користь моєї інтерпретації Платонові теорії змін — окрім численних другорядних уривків, на які я посилаюся у примітках до цього та попереднього розділу, — можна виявити в усіх Платонових діалогах, де йдеться про історичний чи еволюційний розвиток, зокрема, в «Державі» (занепад і падіння майже досконалої держави, що існувала за Золотої доби, і про яку розповідається у книжках VIII та IX), у «Політику» (теорія Золотої доби та її занепаду), в «Законах» (історія первісного патріархату та дорійського завоювання й історія занепаду та падіння Перської імперії), в «Тимей» (історія еволюції шляхом виродження, що повторювалося двічі, та історія Золотої доби Афін, продовження якої можна знайти в «Критії»).

До цього доказу слід додати Платонові часті посилання на Гесіода та той незаперечний факт, що Платонів синтетичний розум був не менш гострий, ніж в Емпедокла (який вважав, що ми *оже* живемо у період боротьби; див. Арістотель. «Про виникнення та знищення», 334 а), у намаганні уявити людські справи в космічних декораціях («Політик» «Тимей»).

(4) Нарешті, я, певно, можу навести психологічні міркування загального характеру. З одного боку, острах нововведень (пролюстрований багатьма фрагментами із «Законів», приміром, 758 с-д), а з іншого — ідеалізація минулого (яку можна виявити в Гесіода чи в розповіді про втрачений рай) — це часті й помітні явища. Мабуть, буде не зовсім неприродним, якщо останнє з них чи навіть обидва пов'язати з ідеалізацією людиною свого дитинства — свого домашнього вогнища, своєї родини та з ностальгічним бажанням повернутися на ці ранні стадії свого життя, повернутися до своїх витоків. У Платона є чимало уривків, в яких він бездоказово твердить, що первісний порядок чи первісна природа речей був благословенним. Я пошлюся лише на Аристофанів монолог у «Бенкеті», де мовиться, що тугу та страждання палкого кохання можна чудово пояснити, показавши, що вони походять від цієї ностальгії, і подібно — почуття сексуального задоволення можна пояснити почуттям насолоди від задоволеної ностальгії. Ось що Платон каже про Ерота («Бенкет», 193 d): «Він зробить нас щасливими та блаженними, зцілвши та повернувши нас до нашої первісної природи» (див. також 191 d). Цю саму думку можна знайти в багатьох інших Платонових висловлюваннях, як-от хоча б у «Фі-

лебі» (16 с): «Люди давнини були кращі за нас і жили ближче до богів...» Усе це вказує на те, що наш нещасливий та неблагословенний стан є наслідком розвитку, який робить нас відмінними від нашої первісної природи — нашої «ідеї». Окрім того, воно свідчить, що цей розвиток веде нас геть від стану добра та благоді до стану, в якому ці якості втрачено, а отже, такий розвиток означає поглиблення розпаду. Платоніва теорія *анамнезу*, згідно з якою всяке знання — це пригадування того, що ми знали колись до свого народження, є частиною тієї самої точки зору: у минулому залишилися не тільки добро, справедливість і краса, а й мудрість. Навіть стародавній рух чи зміна кращий, ніж вторинний рух, — згадаймо місце в «Законах», де говориться, що душа — це (895 b) «першопочаток усіх видів руху, який першим зародився серед нерухомих речей... найстародавніший та найпотужніший з усіх рухів» і (966 e) «старший та божественніший за всі речі». (Див. прим. 15 (8) до розділу 3.)

Як зазначалося раніше (див., зокрема, прим. 6 до розділу 3), доктрина історичного та космічного спрямування до розпаду у Платона, певно, поєднується з доктриною історичного та космічного циклу. (Період розпаду, ймовірно, є частиною цього циклу.) *

⁴ Див. «Тімей», 91 d-92 b-c. Див. також прим. 6 (7) до розділу 3 та прим. 11 до розділу 11.

⁵ Див. початок розділу 2 та прим. 6 (1) до розділу 3. Платон не випадково згадує Гесіодову історію «металів», розглядаючи свою власну теорію історичного розпаду («Держава», 546 e-547 a, надто прим. 39 та 40 до розділу 5). Він, очевидно, хотів показати, наскільки його теорія узгоджується з Гесіодовою і пояснює її.

⁶ Історична частина «Законів» міститься в книжках III та IV (див. прим. 6 (5) та (8) до розділу 3). Дві цитати, наведені в тексті, взято з початку цієї частини, тобто із «Законів», 676 a. Згадані тотожні уривки можна знайти в «Державі», 369 b та наст. («Держава виникає. ») та 545 d («Що саме може змінити нашу державу...»).

Часто говорять, що «Законо» (та «Політика») мають менш вороже спрямування стосовно демократії, порівняно з «Державою», і слід визнати, що Платонів загальний тон тут і справді не такий ворожий (можливо, це пояснюється внутрішньою силою демократії; див. розділ 10 та початок розділу 11). Втім, єдина практична поступка демократії, яку Платон робить у «Законах», — це вибори представників політичної влади членами правлячого (тобто військового) класу, а що всі важливі зміни в законах у будь-якому разі заборонено (див., приміром, цитати у прим. 3 до цього розділу), то вона не має великого значення. Головна спрямованість діалогу залишається проспартанською, і ця спрямованість, як видно з Аристотелевої «Політики», 11, 6, 17 (1265 b), узгоджується з так званою «змішаною» конституцією. Фактично, якщо вже на те пішло, Платон у «Законах»

ставиться до духу демократії, тобто до ідеї свободи особистості, ще ворожіше, ніж у «Держави». Див., зокрема, текст до прим. 32 та 33 до розділу 6 (тобто «Закони», 739 с та наст. і 942 а та наст.), а також текст до прим. 19—22 до розділу 8 (тобто «Закони», 903 с-909 а) Див. також наступну примітку.

⁷ Схоже, саме ця трудність пояснення першої зміни (чи Падіння людини) змусила Платона переглянути свою теорію «ідей», про що мова йшла у прим. 15 (8) до розділу 3, — а саме, трансформувати «ідеї» в причини та активні сили, здатні змішуватися з деякими іншими «ідеями» (див. «Софіст», 252 е та наст.) і відкидати ті «ідеї», що залишилися («Софіст», 223 с). Таким чином, ідеї перетворилися на щось подібне до богів, на відміну від Платонових тверджень у «Держави» (див. 380 d), де навіть боги закам'янили в нерухомих та непорушних парменідівських істот. Важливим поворотним пунктом, очевидно, став «Софіст», 248 а-249 с (надто зверніть увагу на те, що «ідея» руху тут не перебуває у спокої). Це перетворення, певно, здатне розв'язувати проблему так званої «третьої людини», бо, якщо «форми» — як у «Тімеї» — є батьками, тоді непотрібна нижка «третя людина», щоб пояснити їхню подібність до своїх нащадків.

Стосовно відношення «Держави» до «Політики» та «Законів», гадаю, що Платонівська спроба у двох останніх з названих діалогів простежити виникнення людського суспільства якомога далі в минуле також пов'язана з проблемою пояснення першої зміни. Те, що усвідомлення зміни досконалої держави пов'язане з труднощами, чітко проголошено ще в «Держави», 546 а. У наступному розділі буде розглянуто Платонову спробу розв'язати цю проблему (див. текст до прим. 37—40 до розділу 5). У «Політику» Платон бере на озброєння теорію космічної катастрофи, що зумовила зміну від Емпедоклова напівциклу любові до нинішнього напівциклу боротьби та чвар. Платон, здається, відмовляється від цієї думки в «Тімеї», щоб замінити її на теорію (що збереглася в «Законах») більш обмежених катастроф, таких як потопи, здатні знищити цивілізації, але неспроможні вплинути на хід справ у Всесвіті. (Можливо, що до такого розв'язання проблеми Платона підштовхнув той факт, що в 373—372 р. до н. е. землетрус та повінь змели з лиця землі стародавнє місто Елду. (Найдавнішу форму суспільства, яку в «Держави» від існуючої спартанської держави відділяв лише один крок, Платон відсуває чимдалі в минуле. Хоча Платон і далі вважає, що перше поселення повинно було бути найкращим містом, тепер він розглядає суспільства, які передували найпершому поселенню, тобто кочові суспільства, суспільства «гірських пастухів». (Див., зокрема, прим. 32 до цього розділу.)

⁸ Цитату взято з К. Маркс, Ф. Енгельс. Маніфест Комуністичної партії. Див. A Handbook of Marxism (edited by E. Burns, 1935), p. 22.

⁹ Цитату взято з Адамових коментарів до книжки VIII «Держави», див. Plato's Republic. Ed. by J. Adam, vol. II, p. 198, note to 544 a 3.

¹⁰ Див. «Держава», 544 с.

¹ (1) У протилежність до мого твердження, що Платон, подібно до багатьох соціологів після Конта, намагався накреслити типові стадії соціального розвитку, більшість критиків сприймають Платонову розповідь лише як дещо драматизований виклад суто логічної класифікації типів державного устрою. Але це не лише суперечить Платоновим словам (див. Адамову прим. до «Держави», 544 с 19, ор. сі., том II, ст. 199), а й усьому духові Платонові логіки, згідно з якою сутність речі визначається її первісною природою, тобто її історичним походженням. Не слід також забувати, що Платон вживає одне й те саме слово «genus» – для визначення класу в логічному розумінні та раси – в біологічному розумінні. Логічний «genus» тотожний «расі» в розумінні «нащадки одного батька». (Пор. з цим прим. 15—20 до розділу 3 та текст, а також прим 23 – 24 до розділу 5 і текст, де розглядається рівність *природа походження-раси*.) Відповідно є всі підстави буквально сприймати все те, що каже Платон, бо якщо навіть Адам був правий, твердячи (loc. cit.), що Платон прагнув дати «логічний порядок», то цей порядок водночас був би для нього порядком типового історичного розвитку. Адамові зауваження (loc. cit.) про те, що цей порядок «насамперед визначається психологічними, а не історичними міркуваннями», на мою думку, обертається проти нього. Адже Адам сам вказує (приміром, ор. сі., vol. II, p. 195, note to 543 a ff.), що Платон «скрізь дотримується... аналогії між душею та містом». Згідно з Платоновією теорією душі (яку буде розглянуто в наступному розділі), психологічна історія повинна протікати паралельно із соціальною історією, а гадане протистояння психологічних та історичних міркувань зникає, обертаючись на ще один аргумент на підтримку нашої інтерпретації.

(2) Абсолютно те саме можна відповісти тому, хто стане твердити, наче Платонів порядок державного устрою в своїй основі є не логічним, а етичним, бо в Платонові філософії етичний порядок (так само, як і естетичний) невіддільний від історичного порядку. У цьому зв'язку можна зауважити, що такий історичистський погляд створює теоретичну основу для Сократового евідемонізму, тобто для теорії про тотожність добра та щастя. У «Державі» (див., зокрема, 580 b) цю теорію розвинуто у доктрині пропорційності добра та щастя або лиха та нещастя. Це шкловито узгоджується з ідеєю, що міра добра, так само як і людського щастя, визначається тим, наскільки людина близька до своєї первісної благословенної природи – досконалої «ідеї» людини (Той факт, що Платоніва теорія в цьому пункті підводить до теоретичного виправдання зовні парадоксальної Сократової доктрини, можливо, допоміг Платону переконати себе

в тому, що він лише розвивав справжнє Сократове вчення. Див. текст до прим. 56—57 до розділу 10.)

(3) Руссо запозичив Платонову класифікацію соціальних інститутів (Ж.-Ж. Руссо «Про суспільний договір», книжка II, розділ VII; книжка III, розділ III та наст., див. також розділ X). Втім, схоже, що Платон не справив на нього безпосереднього впливу, коли Руссо відроджував Платонову ідею примітивного суспільства (див., проте, прим. 1 до розділу 6 та прим. 14 до розділу 9), але прямим наслідком платонівського ренесансу в Італії була знаменита «Аркадія» Я. Санаццаро, котрий відродив Платонову ідею благословенного примітивного суспільства грецьких (дорійських) гірських пастухів. (Про цю Платонову ідею див. текст до прим. 32 до цього розділу.) Отже *романтизм* (див. також розділ 9) історично насправді є нащадком платонізму.

(4) Важко визначити, наскільки на сучасний історизм Конта, Мілля, Гегеля та Маркса вплинула праця Джамбаттіста Віко «Нова наука» (1725), безперечно, що сам Віко перебував під впливом Платона, а також праць Св. Августина «Про божє місто» та Макіавеллі «Міркування з приводу першої декади Тита Лівія». Як і Платон (див. розділ 5), Віко ототожнював «природу» речі з її походженням (див. *G. Vico, Opere. Ferrarigi's second ed., 1852—54, vol. V, p. 99*) і вважав, що всі народи повинні пройти один і той самий шлях розвитку, відповідно до одного універсального закону. Отже, можна твердити, що його «народи» (як і гегелівські) — це одна зі сполучних ланок між Платоновими «містами» та «цивілізаціями» Тойнбі.

¹² Див. «Держава», 549 c-d; далі цитуються уривки з «Держави», 550 d-e та 551 a-b.

¹³ Див. ор. cit., 556 e (Цей фрагмент слід порівняти з уривком із Фукидида, III, 82—4, процитованим у розділі 10, текст до прим. 12.) Наступна цитата з ор. cit., 557 a.

¹⁴ Про Періклову демократичну програму див. текст до прим. 31 до розділу 10, прим. 17 до розділу 6 та прим. 34 до розділу 10.

¹⁵ Див. *J. Adam, The Republic of Plato, vol. II, p. 240, note to 559 d 22*. (Курсив у другій цитаті мій.) Адам визнає, що «така картина, безперечно, дещо перебільшена, але майже не залишає сумнівів, що, на його думку, вона в основі своїй правдива «на всі часи».

¹⁶ Адам, loc. cit.

¹⁷ Цитату взято з «Держави», 560 d (пор. цю та наступну цитату з англійським перекладом Ліндсея) Наступні дві цитати також з «Держави», 563 a b та d. (Див. також Адамову прим. до 563 d 25.) Важливо відмітити, що Платон звертається в цих уривках до принципу приватної власності, так безжалісно критикованому в інших місцях «Держави», наче вважає цей принцип незаперечним атрибутом справедливості. Платон,

мабуть, вважав, що, коли придбане майно — це раб, то досить послатися на законне право покупця.

Ще одна нападка на демократію полягає в тому, що вона «топче» принцип виховання, згідно з яким «ніхто не стане добродішним, якщо його найперші роки не були присвячені шляхетним іграм» («Держава», 558 b; див. переклад Ліндсея; див. прим. 68 до розділу 10.) Див. також критику егалітаризму, процитовану в прим. 14 до розділу 6.

Про Сократове ставлення до своїх молодих співрозмовників див. більшість з ранніх Платонових діалогів, а також «Федон», де описано Сократову «доброчесність та повагу, з якими він вислуховував критику юнака». Про абсолютно протилежне Платонове ставлення див. текст до прим. 19—21 до розділу 7. Див. також чудові лекції Г. Черніса (*H. Cherniss. The Riddle of the Early Academy*, 1945), зокрема його коментарі до «Парменіда», 135 c-d (ст. ст. 70, 79). Див. прим. 18—21 до розділу 7 та текст. *

¹⁸ Рабство (див. попередню примітку) й афінський рух проти нього будуть далі розглянуті в розділах 5 (прим. 13 та текст), 10 та 11. Див. також прим. 29 до цього розділу. Аристотель, як і Платон, свідчить про ліберальне ставлення афінян до рабів (наприклад, у «Політиці», 1313 b 11, 1319 b 20 та в «Афінській політії», 59, 5). Про це ж говорить Псевдо-Ксенофонт («Афінська політія», 1, 10 та наст.).

¹⁹ Див. «Держава», 577 a та наст., а також коментарі Адама до 577 a 5 та b 12 (op. cit., vol. II, pp. 332 f.). Див. також «Додаток III» (Відповідь критику) наприкінці першого тому, зокрема стор. 330 та наст.

²⁰ Див. «Держава», 566 e; див. прим. 63 до розділу 10.

²¹ Див. «Політик», 301 c-d Хоча Платон і виділяє шість типів недосконалої держави, він не запроваджує нових термінів. Назви «монархія» (чи «царство») та «аристократія» було вжито в «Державі» (445) стосовно власне найкращої держави, а не відносно порівняно кращих форм недосконалих держав, як це зроблено в «Політиці».

²² Див. «Держава», 544 d.

²³ Див. «Політик», 297 c-d. «Якщо згаданий мною державний устрій — це єдиний справжній оригінал, тоді інші (що є лише його копіями); див. 297 b-c) повинні використовувати його закони й записувати їх, бо лише в такий спосіб вони можуть зберегтися». (Див. прим. 3 до цього розділу, а також прим. 18 до розділу 7.) «А будь яке порушення законів слід карати смертю та іншими наисуворішими покараннями. Такий устрій є вкрай справедливим та добрим, хоча, звісно, — він лише другий після найкращого». (Про походження законів див. прим. 32 (1, a) до цього розділу та прим. 12 (2) до розділу 3.) А в уривку 300 e-301 a та наст. читаємо: «Ці нижчі форми державного устрою можуть впритул наблизитися до справжнього державного устрою... якщо будуть додержуватись цих писаних законів та правил... Коли правлять і наслідують справжню «фор-

му» багаті, то такий державний устрій називається аристократією, а якщо вони не прислуховуються до (стародавніх) законів олігархією» то-що. Важливо відзначити, що для Платона критерієм для класифікації є не абстрактні законність та беззаконня, а збереження стародавніх інституцій первної чи досконалої держави. (Це суперечить Аристотелевій «Політиці», 1292 а, де головна різниця полягає в тому, чи «верховенствує закон», чи, приміром, юрба.)

²⁴ Цей уривок із «Законів», 709 а-714 а містить кілька натяків на «Політика», як-от, 710 d-e, де Платон, услід за Геродотом, III, 80-82, запроваджує принцип класифікації, в основу якого покладено *кількість правителів*. Перелік форм державного устрою наведено в 712 c-d. А в 713 b та наст. викладено міф про досконалу державу, що існувала за часів Кроноса, «який наслідок найкращий нинішній державний устрій». З огляду на ці алюзії, я майже не сумнівався, що Платон хотів, щоб його теорію придатності тиранії для утопічних експериментів сприйняли як своєрідне продовження того, що він говорив у «Політику» (а відтак і в «Державі»). Цитати в цьому абзаці взято із «Законів», 709 е та 710 c-d. Процитоване раніше зауваження із «Законів» стосується 797 d, яке цитується в тексті до прим. 3 до цього розділу. (Я підтримую думку Е. Інгланда (E. England. The Laws of Plato, 1921, vol. II, 258), висловлену ним стосовно цього уривка, що для Платона «зміна шкодить силі...будь-якої речі», а отже, і силі зла; але я не погоджуюся з ним, що «зміна від зла», тобто поворот до добра, така вже очевидна, щоб згадувати її як виняток. Вона *не очевидна* з точки зору Платонові доктрини про лиху природу змін. Див. також наступну примітку.)

²⁵ Див. «Закони», 676 b-c (пор. з 676 а, процитованим у тексті до прим. 6). Попри Платонову доктрину, що «зміна шкідлива» (див. закінчення попередньої примітки), Е. Інгланд трактує ці уривки про зміни та революції, надаючи їм оптимістичного чи прогресивного звучання. Він припускає, що об'єктом Платонових пошуків було те, що ми можемо назвати «таємницею політичної життєздатності». (Див. ор. сіл., том I, ст. 344.) Він витлумачує уривок, в якому йдеться про пошуки справжньої причини (шкідливої) зміни, як Платонову спробу віднайти «причину та природу справжнього розвитку держави, тобто її *посування у напрямку досконалості*». (Курсив Е. Інгланда. Див. том I, ст. 345.) Таке трактування не може бути правильним тому, що обговорюваний уривок являє собою вступ до історії політичного занепаду; втім, таке витлумачення демонструє, наскільки прагнення ідеалізувати Платона і представити його поборником прогресу засліплює навіть такого блискучого критика, не дозволяючи йому помітити власне відкриття, а саме те, що у Платона всяка зміна «шкодить».

²⁶ Див. «Держава», 545 d (див. також паралельний уривок 465 b). Наступну цитату взято із «Законів», 683 е. (Адам у своєму виданні «Дер-

жави» (том II, ст. 203, прим. до 545 d 21) посилається на цей фрагмент із «Законів».) Інгланд у своєму виданні «Законів» (том I, ст. 360 та наст., прим. до 683 с 5) згадує «Державу», 609 а, але умовчує про 545 d та 465 b, припускаючи, що в «Законах», 683 с згадується «попереднє обговорення, або обговорення, наведене в одному із загублених діалогів». Я не розумію, чому Платон не міг послатися на «Державу», вигадавши, наче одна з тем «Держави» обговорювалася персонажами «Законів». За словами Корнфорда, в останніх Платонових діалогах «немає нічого, що підтримувало б ілюзію, наче ці бесіди насправді мали місце», і з ним не можна не погодитись, коли він каже, що Платон «не був рабом власних вигадок». (Див. *F. M. Cornford. Plato's Cosmology*, pp. 4—5.) В. Парето, не посилаючись на Платона, перевірив Платонів закон революцій. Див. *V. Pareto. Treatise on General Sociology*, §§ 2054, 2057, 2058. (Наприкінці § 2055 є також виклад теорії необхідності затримання історії.) Руссо також заново відкрив цей закон. (Див. Ж.-Ж. Руссо. Про соціальний договір, книжка III, розділ X.)

²⁷ (1) Певно, варто зазначити, що Платон зумисно не згадав про неісторичні штрихи найкращої держави і, зокрема, правління філософів у короткому викладі своїх ідей на початку «Тімея» і що в книжці VIII «Держави» він припускає, наче правителі найкращої держави не були втаємничені в піфагорейський містицизм чисел. Див. «Держави», 546 с-д, де говориться про невігластво правителів у цих питаннях. (Див. також Платонове зауваження в «Державі», 543 d-544 а, відповідно до якого найкращу державу, описану в книжці VIII, може перевершити держава, змальована в книжках V—VII, як каже Адамс, — а саме ідеальне занебесне місто.)

У своїй книжці Ф. Корнфорд (*F. M. Cornford. Plato's Cosmology*, p. 6) відтворює структуру та зміст незакінченої Платонові трилогії: «Тімей» — «Критій» — «Гемократ» і показує, як ці діалоги пов'язані з історичною частиною «Законів» (книжка III). На мою думку, така реконструкція є цінною підтримкою моєї теорії, що Платонові уявлення про світ були в основі історичними і його інтерес до того, «як він виник» (і як він руйнується), пов'язані з його теорією «ідей» і насправді засновані на цій теорії. Але якщо це так, тоді немає жодних підстав гадати, що в пізніх книжках «Держави» Платон «розпочав дослідження з питання, як воно (тобто місто) може бути втілене в майбутньому, й окреслив можливий занепад міста через нижчі форми політичного устрою» (див. *Cornford*, op. cit., p. 6, курсив мій). Навпаки, книжки VIII та IX «Держави», з огляду на їхню близькість до книжки III «Законів», слід розглядати як спрощений історичний нарис занепаду ідеального міста, який насправді відбувся в минулому, і як пояснення виникнення існуючих держав — пояснення аналогічне тій великій меті, що її Платон поставив перед собою в «Тімеї», в незавершеній трилогії та в «Законах».

(2) З приводу мого зауваження, зробленого далі в цьому параграфі, що Платон «напевне знав, що в нього немає потрібних відомостей», див., наприклад, «Закони», 683 d, а також Інґлендову прим. до 683 d 2.

(3) До мого зауваження про те, що Платон визнавав закам'янілість чи затриманість форм критського та спартанського суспільств (а також до мого зауваження в наступному абзаці, що найкраща Платоніова держава — це не лише класова держава, а й *кастова держава*), можна додати таке. (Див. також прим. 20 до цього розділу і прим. 24 до розділу 10.)

У «Законах», 797 d (у вступі до того, що Інґленд назвав «важливою заявою», процитованому в тексті до прим. 3 до цього розділу) Платон дає ясно зрозуміти, що його критські та спартанські співрозмовники усвідомлюють «затриманий» характер їхніх соціальних інституцій. Критянин Кліній наголошує, що йому не терпиться вислухати хоч які докази на захист архаїчного характеру державного устрою. Трохи далі (799 a), в тому ж контексті, робиться пряме посилання на єгипетський спосіб затримання розвитку інституцій, а це чітко вказує на те, що Платон вважав тенденцію до затримання будь-яких соціальних змін спільною для Криту, Спарти та Єгипту.

У такому контексті мені здається важливим уривок з «Тімея» (див., зокрема, 24 a-b). В цьому уривку Платон намагається показати, (а) що класовий поділ, вкрай подібний до змальованого в «Державі», було запроваджено в Афінах на дуже ранніх стадіях доісторичного розвитку міста.

(б) що ці афінські інституції були дуже подібні до кастової системи Єгипту (чий законсервовані кастові інститути, на думку Платона, було запозичено в його стародавньої афінської держави). Отже, з підтексту видно, що описана Платоном в «Державі» ідеальна стародавня та досконала держава — це кастова держава. Цікаво, що Крантор, перший коментатор «Тімея», який жив лише через два покоління після Платона, повідомляє, що Платона звинуватили у відході від афінської традиції і запозиченні вчення єгиптян. (Див. *T. Gomperz, Greek Thinkers*, Selm. ed., II, p. 476.) Можливо, Крантор натякає на Ісократового «Бусіріса», цитованого у прим. 3 до розділу 13.

Ще про проблему кастового устрою в «Державі» див. примітки 31 та 32 (I, г) до цього розділу, прим. 40 до розділу 6 та примітки 11—14 до розділу 8. А. Тейлор (*A. E. Taylor, Plato: The Man and His Work*, p. 269 f.) рішуче заперечує, що Платон був прихильником кастової держави.

²⁸ Див. «Держава», 416 a. Цю проблему буде розглянуто детальніше далі в цьому ж розділі, в тексті до прим. 35. (Про проблему каст, згадану в наступному абзаці, див. прим. 27 (3) та 31 до цього розділу.)

²⁹ Стосовно Платоніової поради не видавати закони для простих людей з їхніми «вульгарними базарними сварками» див. «Держава», 425 b-427 a-b і, зокрема, 425 d-e та 427 a. В цих уривках Платон, безперечно, нападає на

афінську демократію та її «поступове, поетапне» законодавство в тому розумінні терміна, що наведено в розділі 9. * Те, що це так, помітив також Ф. Корнфорд (*F. M. Cornford The Republic of Plato, 1941*). У примітці до фрагмента, в якому Платон вихваляє утопічне будівництво (див. «Держава», 500 d на наст., де Платон рекомендує «очищення полотна» та романтичний радикалізм. Див. прим. 12 до розділу 9 та текст); Корнфорд пише: «Порівняй із сатирою на поступове порпання з реформами в уривку 425 e...» Корнфорду, очевидно, не подобаються поступові реформи, і він, схоже, віддає перевагу Платоновому методу. Але його інтерпретація Платонових мотивацій співпадає з моєю. *

Чотири цитати, наведені далі в цьому абзаці, взято з «Держави», 371 d-e, 463 a-b (про «годувальників» та «роботодавців»), 549 a та 471 b-c. Адам зауважує (ор. сіл., том I, ст. 97, прим. до 371 e 32): «Платон не визнає рабської праці у своєму місті, якщо тільки раби не є варварами». Я згоден, що в «Державі» (469 b-470 c) Платон виступає проти поневолення військовополонених греків, але заохочує (уривок 471b-c) до поневолення варварів греками, а надто громадянами його найкращого міста. (Такої ж думки, схоже, додержується В. Тарн, див. прим. 13 (2) до розділу 15.) Платон запекло нападає на афінський рух проти рабства і наполягає на законних правах на власність, якщо ця власність — раб (див. примітки 17 та 18 до цього розділу). Як доводить третя цитата (див. «Держава», 548 e-549 a), в абзаці, якого стосується ця примітка, Платон не заборонив рабство у своєму найкращому місті. (Див. також «Держава», 590 c-d, де він обстоює вимогу поневолення досконалою людиною грубіянів та плебей.) Отож, А. Тейлор неправий, коли двічі твердить (див. *A. E. Taylor. Plato, 1908 and 1914, pp. 197 and 118*), що Платон має на увазі «відсутність класу рабів у суспільстві». Про тотожні Тейлорові погляди (*A. E. Taylor Plato: The Man and His Work, 1926*) див. закінчення прим. 27 до цього розділу.

Аналіз Платоном рабства в «Політику», на мою думку, роз'яснює його позицію в «Державі». І в цьому діалозі він мало говорить про рабство, хоча й дає чітко зрозуміти, що в місті є раби. (Див. характерне Платонове зауваження, 289 b-c, що про «купівлю свійських тварин, за винятком рабів» вже мовилося раніше, а також не менш характерне зауваження, 309 a, що справжнє царське мистецтво «впрягає в ярмо усіх, хто потопає в нещасті та заперечує покірність». Причина, через яку Платон мало говорить про рабів, стає цілком зрозумілою з уривка 289 c та наст., а надто 289 d-e. Він не бачить великої різниці між «рабами та іншими слугами», такими як робітники, купці та ремісники (тобто тими, хто заробляє гроші, див. прим. 4 до розділу II). Раби відрізняються від інших слуг лише тому, що їх «придбали». Іншими словами, Платон вважає себе настільки вищим за людей низькородних, що не хоче принижувати своєї гідності, займаючись такими дрібними відмінностями. Усе це дуже подібне до того, що

ми виявляємо в «Державі», але сказане трохи відвертіше. (Див. також прим. 57 (2) до розділу 3.)

Про Платонове ставлення до рабства в «Законах» див., зокрема, статтю Г. Морроу (*G. R. Morrow Plato and Greek Slavery // Mind, New Series, vol. 48, pp 186—201, 402*), в якій подано блискучий критичний аналіз предмета, а також робиться вкрай справедливий висновок, хоча, як мені здається, авторові трохи заважають симпатії до Платона. (В статті, можливо, не досить наголошується на тому факті, що за часів Платона рух за відміну рабства був у розпалі; див. прим. 13 до розділу 5.)

³⁰ Цитату взято з Платонового короткого викладу змісту «Держави» в «Тімеї» (18 c-d). Пор. зауваження про брак новизни в запропонованому Платоном суспільстві жінок та дітей з Адамовим виданням «Держави» (*The Republic of Plato. Ed. by J. Adam, vol. I, p. 292 (note to 457 b), p. 308 (note to 463 c 17), pp. 345—355*) і з піфаторейськими елементами в Платоновому комунізмі, *op. cit.*, p. 199, note to 416 d 22 (Про дорогоцінні метали див. прим. 24 до розділу 10. Про спільні трапези див. прим. 34 до розділу 6 і про комуністичні принципи Платона та його послідовників див. прим. 29 (2) до розділу 5, а також уривки, згадані там.)

³¹ Цитований уривок взято з «Держави», 434 b-c. Вимагаючи встановлення кастової держави, Платон довго вагається, не кажучи вже про «довгу передмову» до уривка, який нас цікавить (і який ми проаналізуємо в розділі 6, див. примітки 24 та 40 до розділу 6). Вперше торкнувшись цього питання в уривку 415 а та наст., Платон говорить так, наче вважає припустимим перехід з нижчих класів до вищих за умови, що в нижчих класах «будуть народжуватися діти з домішками золота та срібла» (415 c), тобто з домішками крові та чеснот вищого класу. Але вже в уривку 434 b-d, і навіть ще чіткіше в 547 а цей дозвіл, по суті, відміняється, і в тому ж фрагменті 547 а в акте змішування металів проголошується нечесністю, що неминуче призведе до загибелі держави. Див. також примітки 11 і 14 до розділу 8 (і прим. 27 (3) до цього розділу)

³² Див. «Політик», 271 e. Про примітивних кочових пастухів та їхніх патріархів мовиться в уривках 677 e-680 e «Законов». Процитований фрагмент — «Законов», 680 e. Цитований цілий уривок про народжених землею взято з «Держави», 415 d e. Заклучна цитата параграфа «Держави», 440 d. На мою думку, є і ще деякі кілька пояснень до зауважень, зроблених у абзаці, якого стосується ця примітка.

(1) У тексті твердиться, що не зовсім зрозуміло, як виникло «поселення». І в «Законах», і в «Державі» ми спершу дізнаємося (див. пункти (а) та (б) далі) про різновид договору чи соціального контракту (про соціальний контракт див. прим. 29 до розділу 5 та примітки 43—54 до розділу 6 і текст), а згодом (див. пункти (б) та (в) далі) про насильницьке завоювання.

(а) В «Законах» розповідається, що розмаїті племена гірських пастухів

поселилися на рівнинах після того, як об'єдналися у більш військові загони, де закони встановлювалися за згодою чи договором, скріпленим суддями, яких наділили царською владою (див. уривки 681 b та c-d; про походження законів; як його описано в уривку 681 b, див. прим. 17 (2) до розділу 3). Але тут Платон починає хитрувати. Замість того, щоб описати, як ці ватаги оселилися в Греції і як було засновано грецькі міста, Платон перестрибує на Гомерову історію заснування Трої і Троянської війни. Звідти, каже Платон, ахейці повернулися вже під ім'ям дорійців, а «решта розповіді... це частина історії лакедомонян» (682 e), «бо ми дісталися їхнього поселення» (682 c-683 a). Але ми так нічого і не почули про те, як відбувалося це поселення. Після цього ми читаємо ще один відступ (Платон сам говорить про «покручені стежки міркувань»), і, зрештою, в уривку 683 c-d виявляємо «натяк», про який згадувалося в тексті. Див. пункт (б).

(б) Моє твердження в тексті про те, що Платон натякає нам, що дорійське «оселення» на Пелопоннесі насправді було безжалісним поневоленням, ґрунтується на «Законах» (683 c-d), де Платон вперше робить зауваження щодо історії Спарти. Платон каже, що веде цю історію від часів, коли цілий Пелопоннес був «практично поневолений» дорійцями. У «Менексені» (справжність якого важко заперечувати; див. прим. 35 до розділу 10) є згадка (245 c) про той факт, що пелопоннесьці були «емігрантами з інших країв» (так переклав Дж. Гроут див. *J. Grote Plato, vol. III, p. 5*).

(в) У «Державі», 396 b місце засновують робітники з огляду на переваги, які створюють розділ праці й кооперація, а також у відповідності з теорією соціального контракту.

(г) Втім, дали («Державна», 415 d-e; див. цитату в тексті, до якого відноситься ця примітка), ми виявляємо опис переможного вторгнення воїнів дещо таємничого походження — «народжених землею». У найбільш важливому місці цього опису говориться, що народжені землею повинні розширнутися довкола і знайти для свого табору найзручніше (дослівно) місце, «щоб тримати жителів у покорі», тобто тримати в вкорі тих, хто вже жив у мкці, тобто *тримати в покорі мешканців міста*.

(д) У «Політику» (271 a та наст.) ці «народжені землею» ототожнюються з первісними кочовими гірськими пастухами періоду, що передував їхньому оселенню. Див. також згадку про автохтонних (тобто таких, що зароджуються самі) цикад у «Бенкеті», 191 b. а також прим. 6 (4) до розділу 3 та прим. 11 (2) до розділу 8.

(е) Зрештою, складається враження, що Платон досить чітко уявляє собі, як відбувалося дорійське завоювання, яке він з очевидних причин волів тримати під покровом таємниці. До того ж, певно, існували перекази, що вказували на кочове походження воївничих орд поневолювачів.

(2) Стосовно мого зауваження далі по тексті в цьому абзаці про те, що Платон «люстико наголошує» на тій обставині, що *правильна подібне до*

догляду за стадом, див. такі фрагменти: «Держава», 343 b, де запроваджується ця думка; 345 c та наст., де у формі порівняння з добрим пастухом вона стає однією з центральних тем дослідження; 375 a-376 b, 404 a, 440 d, 451 b-c, 459 a-460 c та 466 c-d (процитований у прим. 30 до розділу 5), де помічники порівнюються з вівчарками і відповідно розглядається проблема їхнього розведення та виховання; 416 a та наст., де розглядається проблема вовків усередині та за межами держави; далі див. «Політик», де ця думка розвивається на багатьох сторінках, зокрема в уривках 261 d-276 d. Стосовно «Законів» я можу відіслати читачів до фрагмента (694 e), де Платон говорить про Кіра, який надбав для своїх синів «худоби та овець, а також юрби людей та інших тварин». (Див. також «Закопи», 735, «Тетет», 174 d.)

(3) Про все це див. також *A. Toynbee. A Study of H. story, vol. III, p. 32* (п. 1), де процитовано працю *A. Lybyer The Government of the Ottoman Empire, p. 33* (п. 1), pp. 50-100; див., зокрема, його зауваження про кочівних завойовників (ст. 22), котрі «пасли... людей», та про Платонових «сторожових собак у людській подобі» (р. 94, п. 2). Мене дуже стимулювали блискучі думки Тойнбі, а також те, що багато його зауважень, як мені здається, підтверджують моє трактування, і я поцінуюю їх тим вище, чим більше, здавалося б, мої фундаментальні припущення розходяться з припущеннями Тойнбі. Я також завдячую Тойнбі багатьма термінами, які вжито в тексті моєї книжки, зокрема, «людське бидло», «людське стадо» та «сторожові собаки в людській подобі».

«Дослідження історії» Тойнбі, на мій погляд, є взірцем того, що я називаю історизмом. Я не хочу тут багато говорити про мої фундаментальні розходження з його історизмом, а деякі окремі розбіжності розглянуто в інших місцях цієї книжки (див. примітки 43 та 45 (2) до цього розділу, примітки 7 та 8 до розділу 10 та розділ 24, а також мою критику історизму Тойнбі в розділ 24 та в моїй праці «Убогість історизму» (*K. Popper. The Poverty of Historicism, p. 110 ff.*). Втім, у книзі Тойнбі є розмаїття цікавих і стимулюючих ідей. Стосовно Платона я багато в чому згоден із Тойнбі, зокрема, коли він наголошує на тому, що до ідеї найкращої держави Платона надихнув досвід соціальних революцій та його бажання затримати всі зміни і що ця найкраща держава являє собою варіант законсервованої Спарти (котра й справді була затримана у своєму розвитку). Попри ці спільні погляди, навіть у трактуванні Платона є фундаментальні розходження між поглядами Тойнбі та моїми. Тойнбі вважає Платонову найкращу державу типовою (реакційною) утопією, тоді як я витлумачую її, переважно, як спробу відтворити первісну форму суспільства у зв'язку з тим, що я вважаю Платонову загальною теорією змін. Я також не думаю, що Тойнбі погодиться з моєю інтерпретацією Платонові історії періоду, що передував оселенню, та власне оселення,

яка окреслена в цій примітці та тексті. Тойнбі твердить (ор. cit., III, 80), що «спартанське суспільство походило не від кочівників» і наголошує (ор. cit., III, 50 ff.) на особливому характері спартанського суспільства, яке, за його словами, було затримане у своєму розвитку завдяки надлюдському зусиллю тримати в покорі своє «людське бидло». Але, на мою думку, такий наголос на особливості ситуації в Спарті утруднює усвідомлення подібності між інституціями Спарти та Криту, яку Платон вважав разючою («Держава», 544 с; «Закони», 683 а). Цю подібність, як мені здається, можна пояснити лише затриманістю форм у край стародавніх племенних інституцій, що повинні бути набагато старші, ніж інституції спартанців часів другої Мессинської війни (бл. 650–620 рр. до н.е.; див. Тойнбі, ор. cit., III, 53). Оскільки умови виживання інституцій вельми відрізнялися у цих двох місцях, то їхня подібність є сильним аргументом на підтримку гіпотези їхнього примітивізму та спростовує пояснення, що ґрунтується на факторі, характерному лише для одного з двох суспільств.

* Про проблеми дорійського оселення див. книжку Р. Айслера (*R. Eisler* *Caucasia*, vol. V, 1928, p. 113, note 84), в якій слово «елліни» перекладено як «селяни», а «греки» — як «пастухи» чи «кочівники». В іншій своїй книжці Айслер показав (*R. Eisler* *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken*, 1925, p. 58, note 2), що ідея Бога Пастира має орфічне пояснення. У тому ж місці згадано «Господніх псів» (*Domini Canes*). *

³³ Факт, що освіта у Платоновій державі є класовим привілеєм, залишився поза увагою декотрих завзятих теоретиків педагогіки, які приписували Платону ідею надання освіти незалежно від наявності фінансових засобів. Вони не помітили, що зло криється в самій системі класових привілеїв і що порівняно неважливо, чи ґрунтується цей привілей на наявності грошей, чи на якомусь іншому критерії визначення належності до правлячого класу. Див. примітки 12 та 13 до розділу 7 та текст. Про носіння зброї див. також «Закони», 753 b.

³⁴ Див. «Держава», 460 с. (Див. також прим. 31 до цього розділу.) Стосовно Платонові рекомендації інфантициду див. книгу Адама (*J. Adam*, ор. cit., vol. I, p. 299, note to 460 с 18; p. 357). Хоч Адам і правильно наполягає на тому, що Платон був прихильником інфантициду, але попри те, що він відмітає через «необґрунтованість» будь-які спроби «заперечувати санкціонування Платоном» такої жакливної практики, він намагається виправдати Платона, вказуючи, що «ця практика широко застосовувалася у Стародавній Греції». Але ж в Афінах такої практики не було. Платон скрізь віддає перевагу спартанським варварству та расизму перед просвіченими Афінами доби Перікла. І саме за цей свій вибір він повинен відповідати. Стосовно гіпотези пояснення спартанської практики див. прим. 7 до розділу 10 і текст, а також перехресні посилання, наведені там.

Подальші цитати в цьому параграфі, в яких схвалюється застосування

принципу розведення тварин до людини, взято з «Держави», 459 b (див. прим. 39 до розділу 8 і текст); цитати, де проводиться аналогія між собаками та воїнами, взято з «Держави», 404 a, 375 a, 376 a-b та 376 b. Див. також прим. 40 (2) до розділу 5, а також наступну примітку до розділу 4.

³⁶ Два фрагменти, цитовані перед номером примітки, взято з «Держави», 375 b. Наступна цитата — фрагмент 416 a (див. прим. 28 до цього розділу). Решта цитат з фрагмента 375 c-e, Проблема змішування протилежних «природ» чи навіть «форм» (див. примітки 18—20 та 40 (2) до розділу 5 і відповідний текст, а також прим. 39 до розділу 8) є однією з найулюбленіших Платонових тем. (У «Політику», 283 e, а згодом в Аристотеля, вона перетворюється на доктрину серединності)

³⁸ Цитати взято з «Держави», 410 c, 410 d, 410 e, 411 e-412 a та 412 b.

³⁷ У «Законах» (680 b та наст.) Платон і сам іронізує над критянами, ставлячи їм у провину варварське невігластво в літературі. Це невігластво поширюється навіть на Гомера, якого критський співрозмовник не знає і про якого каже: «чужоземних поетів мало читають на Криті». («Але їх читають у Спарті», зауважує спартанець.) Про прихильність Платона спартанським звичаям див. також прим. 34 до розділу 6 та текст до прим. 30 до цього розділу.

³⁸ Про Платонові погляди на ставлення Спарті до людського бидла див. прим. 29 до цього розділу, а також «Державу», 548 e-549 a, де тимократа порівняно з Платоновим братом Главконом: «Він жорстокіший (ніж Главкон) і менш освічений». Продовження цього уривка цитується у тексті до прим. 29.—Фукидід повідомляє (IV, 80) про підступне вбивство двох тисяч плотів — спартанці відібрали на смерть найкращих плотів, пообіцявши їм свободу. Майже напевне можна твердити, що Платон добре знав Фукидіда, і до того ж у нього, безперечно, були більш безпосередні джерела інформації.

Про Платонові погляди на занадто поблажливе ставлення до рабів в Афінах див. прим. 18 до цього розділу.

³⁹ Зважаючи на рішучу антиафінську, а відтак й антигуманну спрямованість «Держави», важко пояснити, чому так багато теоретиків освіти з таким захватом відгукуються про Платонові освітні теорії. На мою думку, є лише три вірогідні пояснення. Або вони не розуміють «Держави», попри її відверту ворожість до тогочасної гуманітарної освіти в Афінах, або вони підпадають під вплив Платонові риторики про політичне значення освіти, як це було з багатьма філософами і навіть музикантами, або має місце і перше, і друге.

Важко також збагнути, як цінителі грецького мистецтва та літератури знаходять натхнення в Платона, котрий, зокрема в книжці X «Держави», розгорнув найлютіший наступ проти всіх без винятку поетів та трагиків, а надто проти Гомера (і навіть Гесода). Див. «Державу», 600 a, де Платон

ставить Гомера нижче за доброго механіка (котрого він взагалі зневажає, як представника корисливого класу; див. «Державу», 495 е та 590 с, а також прим. 4 до розділу 11); «Державу», 600 с, де Платон ставить Гомера нижче за софістів Протагора та Продіка (див. також *Th. Gomperz Greek Thinkers*. German ed., vol. II, p. 401); і «Державу», 605 а-б, де поетам просто забороняють заходити до добреурядованого міста.

Це відверте вираження Платонового ставлення, втім, звичайно залишається поза увагою коментаторів, котрі, з іншого боку, ретельно розглядають Платонові зауваження, подібні до тих, які він робить, готуючи свою атаку на Гомера («...хоча любов і повага до Гомера заважають мені висловити те, що я повинен сказати»; «Держава», 595 b). Адам у прим. до 595 b II зауважує на це, що «Платон говорить із щирими почуттями», але, на мою думку, ця Платонова репліка лише ілюструє загальноприйнятий у «Державі» метод, а саме, метод поступок почуттям читачів (див. розділ 10, надто текст до прим. 65) перед тим, як розпочати жорстоку атаку на гуманістичні ідеали.

⁴⁰ Про жорстку цензуру, спрямовану на внутрішньокласову дисципліну, див. «Державу», 377 е та наст., а надто 378 с «Слід переконати охоронців нашого міста, що ніколи жоден із громадян не повинен відчувати ворожість до іншого і що це було б нечестиво». Цікаво, що Платон не відразу запропонує цей політичний принцип, викладаючи свою теорію цензури в уривку 376 е та наст., а спершу веде мову про правду, красу тощо. Втім, в уривках 595 а та наст. і 605 а-б (див. попередню примітку, а також примітки 18—22 до розділу 7 і текст) цензура стає ще жорсткішою. Про роль цензури див. «Закони», 801 с-д, а також наступну примітку.

Про нехтування Платоном власним принципом («Держава», 410 с-412, див. прим. 36 до цього розділу), згідно з яким музика повинна пом'якшувати людську душу, витісняючи жорстокість, див., зокрема, 399 а та наст., де від музики вимагається, щоб вона не пом'якшувала, а змицнювала і «годилася для людини войовничої». Див. також наступну прим. пункт (2). Слід усвідомити, що Платон не «забув» про раніше проголошений принцип, він знехтував лише тим принципом, до якого мав би привести хід його міркувань.

⁴¹ (1) Про Платонове ставлення до музичних мистецтв, зокрема до власне музики, можна дізнатися, приміром, з «Держави», 397 а, 398 е, 400 а, 410 b, 424 b, 546 d; та з «Законів», 657 е, 673 а, 700 b, 798 d, 801 d, 802 b, 816 с. В основі своїй Платонове ставлення до цієї проблеми полягає в тому, що «слід стерегтися введення нового виду музичного мистецтва тут ризикують усім адже ніде не буває зміни стилів музики без змін у найважливіших державних установленнях — Так твердить Дамон, і я вірю йому». («Держава», 424 с.) Платон, як завжди, наслідє спартанському взірцеві. Адам (ор. сн., vol. I, p. 216, note to 424 с 20, курсив мій,

див. також наведені ним посилання) каже, що «зв'язок між змінами в музиці та політиці... визнавали скрізь у Греції, але надто у Спарті, де в Іммофея відібрали ліру за те, що він додав до неї чотири нові струни». Можна не сумніватися, що саме приклад Спарти надихнув Платона, але малоімовірно, що такий підхід до музики був поширений в усій Греції і, зокрема, в Періклових Афінах (див. пункт (2) цієї примітки).

(2) У тексті я назвав Платонове ставлення до музики (див., зокрема, «Держава», 398 е та наст.) забобонним та відсталим, порівняно з «більш обізнаними сучасними йому критиками». При цьому я мав на увазі анонімного письменника, ймовірно музиканта, який жив у п'ятому (чи на початку четвертого) столітті до н. е., автора привітання (можливо, промови на відкритті Олімпіади), опублікованого як тринадцятий фрагмент у виданні Гренфела та Ханта (*B. P. Grenfell, A. S. Hunt. The Hibeh Papyri*, 1906, p. 45). Ймовірно, цей автор був одним із тих «музикантів», що «критикували Сократа» (тобто персонажа Платоново «Держави») і про яких згадував Арістотель (у не менш забобонному місці своєї «Політики», 1342, де він повторює більшість Платонових аргументів). Але критика невідомого автора набагато глибша, ніж зауважує Арістотель. Платон (і Арістотель) вважав, що окремі мелодії — надто, «м'яві» іонійські та лідійські роблять людей м'якими та зніженими, тоді як інші — зокрема, дорійські мелодії — роблять їх хоробрими. Такий погляд критикує невідомий автор. «Кажуть, — пише він, — що одні мелодії роблять людей поміркованими, інші — справедливими; одні — героями, інші — боягузами». Анонімний автор блискуче демонструє безглуздість такої точки зору, вказуючи, що окремі найбільш вояцькі грецькі племена полюбили мелодії, що повинні були б виконувати боягузів, а деякі професійні (оперні) співаки, як правило, виконують «героїчні» мелодії, але не стають від цього героями. Цю критику можна було б адресувати й афінському музиканту Дамону, на авторитет якого часто посилається Платон і який був другом Перікла (досить ліберального, щоб терпіти проспартанські Дамонові ідеї в галузі мистецтвознавства). Втім, цю критику можна з успіхом застосувати й до самого Платона. Про Дамона, див. Діلس, 5; про гіпотезу стосовно особистості анонімного автора див. *ibid.*, vol. II, p. 334, note.

(3) З огляду на той факт, що я критикую «реакційний» підхід до музики, хочу зауважити, що цим я зовсім не виявляю симпатії до «прогресу» в музиці. На ділі я віддаю перевагу старій музиці (і що вона стародавніша, то краще) і абсолютно не сприймаю сучасну (зокрема, більшість музичних творів, написаних після того, як почав творити Вагнер). Я рішучий противник «футуризму» як у мистецтві, так і в моралі (див. розділ 22 та прим. 19 до розділу 25). Втім, я не хочу накидати іншим свої смаки та своє ставлення до цензури. Любити та ненавидіти, а надто в мистецтві, можна

й без силового тиску законами на те, що ми ненавидимо, або канонізації того, що ми любимо.

⁴¹ Див. «Державу», 537 а та 466 е-467 а.

Книжка О. Колнаї «Війна проти Заходу» (*A. Kolnai. The War against West, 1938, p. 318*) допомогла мені охарактеризувати тоталітарну освіту.

⁴² Видатна Платонова теорія, згідно з якою держава, тобто централізована та організована політична влада, виникає шляхом завоювання (поневолення осідлих землеробів кочівниками чи мисливцями), була вперше, наскільки мені відомо (якщо відкинути окремі зауваження Макіавеллі), повторена Юмом в його критиці історичного варіанта теорії договору (див. *D. Hume. Essays, Moral, Political and Literary, vol. II, 1752, Essay XII: Of the Original Contract*): «Майже всі уряди,— пише Юм, — що існують нині або залишили слід в історії, первісно були засновані або шляхом узурпації влади, або шляхом завоювання, або мало місце і те, і друге». Юм зазначає, що «людина спритний та смисливий . часто не важко... застосовуючи часом жорстокість, часом обман, встановити свою владу над людьми, кількість яких у сотні разів переважає число її прибічників». Так виникло безліч держав, і саме в цьому полягає їхній *первісний договір*, яким вони так полюбляють хвалитися». Потім цю теорію відродили Ренан (*E. Renan. What is a Nation? 1882*) та Ніцше (*F. Nietzsche. Genealogy of Morals, Germ. ed., 1894, p. 98*). Останній пише про походження «держави» (не посилаючись на Юма): «Якась зграя білявих бестій, раса підкорювачів та панів, яка, маючи військову організацію . накладала свої важкі жаски лапи на населення, що переважало її чисельно . Ось так і виникає «держава» на землі: на мою думку, сентиментальність, котра виводить його початок від «договору», вже мертва» Ця теорія приваблює Ніцше ще й тому, що йому подобаються ці біляві бестії. Не так давно подібні погляди висловили Ф. Оппенгеймер (*F. Oppenheimer. The State, Transl. by Gitterman, 1914, p. 68*), марксист К. Каутський (у книжці «*The Materialist Interpretation of History*») та В. Маклеод (*W. C. Macleod. The Origin and History of Politics, 1931*). Гадаю, те, про що писали Платон, Ніцше та Юм, і справді могло відбуватися в багатьох, якщо не в усіх випадках. Я маю на увазі лише «держави» в розумінні організованої чи навіть централізованої політичної влади.

Можна згадати, що Тойнбі додержується зовсім іншої теорії. Але перш ніж розглядати її, я хотів би наголосити на тому, що з точки зору антиісторичиста ця проблема не має великого значення. Можливо, цікаво досліджувати, як виникали «держави», втім, проблема виникнення не має відношення до соціології держави, як я розумію її, тобто не має відношення до політичної технології (див. розділи 3, 9 та 25).

Теорія Тойнбі не обмежується «державами» в розумінні організованої та централізованої політичної влади. Він розглядає, радше, «походження цивілізації». Але саме тут і починаються труднощі, бо деякі з його «цивілі-

тицій» і державами (як ми вже бачили), деякі являли собою групи чи імпімповності держав, а деякі існували у вигляді суспільств, подібних до ефімського, не будучи державами. Отже, якщо викликає сумніви виникнення держав за якоюсь єдиною схемою, то тим паче сумнівно, що широкий клас таких різних соціальних явищ, як ранні єгипетська та месопотамська держави та їхні інституції, з одного боку, та ефімський спосіб життя з іншого, мали в своїй основі один і той самий еталон.

Втім, зосередимося на описі Тойнбі (*A. Toynbee A Study of History*, vol. I, p. 305) походження єгипетської та месопотамської «цивілізації». Її теорія полягає в тому, що труднощі життя у ворожих джунглях викликають винахідливих та підприємливих ватажків, які ведуть своїх прибітників у долини, де вони починають обробляти землю та засновувати держави. Ця теорія (в дусі Гегеля та Бергсона) про творчого генія в ролі культурного та політичного вождя здається мені вкрай романтичною. Якщо взяти Єгипет, то насамперед слід шукати коріння кастової системи, яка, на мою думку, ймовірно виникла внаслідок завоювання, як це було в Індії, де кожна нова хвиля завойовників створювала касту вищу за інші, стародавніші. Втім, є й інші аргументи. Сам Тойнбі дотримується досить правдоподібної теорії — а саме, що розведення тварин і надто дресування виникли на пізнішій, прогресивнішій та важчій стадії розвитку, ніж звичайне землеробство, і що цей прогресивний крок зробили степові кочівники. Та в Єгипті наряду із землеробством ми бачимо й розведення тварин, і те саме можна сказати про більшість ранніх «держав» (ітім, здається, є окремі винятки серед держав Американського континенту). Це, певно, має бути ознакою того, що цим державам був притаманний кочовий елемент, а тому цілком ймовірна гіпотеза, що такий елемент був привнесений кочовими завойовниками, котрі нав'язали своє правління, тобто кастове правління, первісному землеробському населенню. Ця теорія розходиться з твердженням Тойнбі (op. cit., III, 23), що створені кочівниками держави, як правило, швидко зникали. Але та обставина, що багато ранніх кастових держав мали розвинене скотарство, вимагає бодай якогось пояснення.

Думку про те, що кочівники чи навіть мисливці складали первісний вищий клас, підтверджує стародавня і досі жива традиція, згідно з якою війна, мисливство та коні є символами паразитичних класів суспільства. Ця традиція склала основу Арістотелевої етики та політики, і, як показали Тойнбі та Веблен (*T. Veblen The History of the Leisure Class*), триває досі. До цього можна додати поширені серед скотарів расистські переконання, і зокрема віру в расову вищість панівного класу. Це останнє вірування чітко простежується в кастових державах. Воно було проголошене в творах Платона та Арістотеля, що змусило Тойнбі назвати його «одним із гріхів... нашої доби... абсолютно чужим еллінському генію» (op. cit., III,

93). І хоча багато греків у своєму розвитку переросли расизм, цілком ймовірно, що Платон і Аристотель будували свої теорії на давніх традиціях, надто з огляду на ту обставину, що расові ідеї відігравали значну роль у Стародавній Спарті.

⁴⁴ Див. «Закони», 694 а-698 а.

⁴⁵ (1) На мою думку, «Занепад Заходу» Шпенглера (*O. Spengler. Decline of the West*) не слід сприймати серйозно. Втім, це — симптом, це — теорія людини, котра вірить у те, що правлячому класу загрожує поразка. Подібно до Платона, Шпенглер намагається показати, що слід винити «світ» з притаманним йому законом занепаду і смерті. І подібно до Платона, він вимагає (у праці «Пруссакство та соціалізм», яка продовжує «Занепад Заходу») встановлення нового порядку, проведення відчайдушного експерименту, що спрямував би в інший бік сили історії й відродив би прусський правлячий клас шляхом запровадження «соціалізму» чи «комунізму» й економічної помірності. — Стосовно ідей Шпенглера я багато в чому згоден з Л. Нельсоном, який опублікував свій критичний огляд Шпенглерової теорії у книжці під довгою іронічною назвою, початок якої можна перекласти: «Відьмацтво: Прилучення до тьманиць мистецтва Освальда Шпенглера передбачати долю та найочевидніший доказ неспростовної правдивості його пророцтва...» і т. д. Гадаю, це справедлива оцінка Шпенглера, і можу додати, що Нельсон був першим, хто виступив проти того, що я назвав історизмом (наслідуючи тут Кантову критику Гердера; див. розділ 12, прим. 56).

(2) Моя репліка про те, що Шпенглерова праця не остання в низці історій «занепаду та падіння», є натяком, зокрема, на Тойнбі. Праця Тойнбі настільки вища за Шпенглерову, що я вагався, чи варто згадувати їх в одному контексті, втім, ця вишність зумовлена переважно ідейним багатством Тойнбі та його ґрунтовнішим знанням (яке проявляється в тому, що він не судить, подібно до Шпенглера, одразу про все, що є під сонцем). Але мета і метод дослідження в них однакові — вони типово історичистські (див. мою критику Тойнбі в «Убогості історизму» — *K. Popper. The Poverty of Historicism*, p. 110). До того ж, цей метод в основі своїй гегельянський (хоча, на мою думку, Тойнбі не усвідомлював цього факту). Його «критерій росту цивілізацій», який полягає у «поступі до самовизначення», чітко засвідчує це, бо дуже вже легко впізнається Гегелів закон поступу до «самосвідомості» та «свободи». (Гегельянством Тойнбі, певно, завдячує Ф. Бредлі, про що свідчать зроблені ним зауваження з приводу поняття «відносин»: «Саме поняття «відносин» між «речами» чи «сутностями» містить... логічну суперечність... Як подолати цю суперечність?» (Я не можу вступати тут у дискусію з приводу проблеми відносин. Втім, я можу догматично твердити, що всі проблеми, пов'язані з відносинами, можна звести простими методами сучасної логіки до проблем власності чи кла-

«Я, інакше кажучи, немає специфічних філософських труднощів, які стіснялися б відносин. Згаданий мною метод розробили Н. Вінер та К. Кураторський; див. *W van O Quane, A System of Logistic*, 1934, p. 16.)

Тепер я не вірю, що для того, аби відкинути якусь працю, варто лише визначити її належність до певної школи, але у випадку гегельянського історизму, на мою думку, справи стоять саме так з причин, які буде проаналізовано у другому томі цієї книжки.

Стосовно історизму Тойнбі я хотів би особливо наголосити на тому, що відчуваю серйозні сумніви щодо того, наче цивілізації народжуються, зростають, руйнуються та вмирають. Я зобов'язаний відмити цю точку зору, оскільки я сам вживаю окремі терміни, які використовує Тойнбі, говорячи про «зруйнування» та «затримання» розвитку суспільств. Проте я хотів би пояснити, що мій термін «зруйнування» я застосовую не до всіх цивілізацій, а лише до окремого типу явищ до почуття збентеження, пов'язаного з розпадом магічного чи племенного «закритого суспільства». Відповідно, я не вважаю, подібно до Тойнбі, що грецьке суспільство пережило «руйнування» під час Пелопоннеської війни, і виявляю симптоми руйнування, описані Тойнбі, набагато раніше. (Див. примітки 6 та 8 до розділу 10 і текст до них.) Стосовно «затриманих» суспільств, то я вживаю цей термін виключно до тих суспільств, які чіпляються за свої магічні форми, силою закриваючись від впливу відкритого суспільства, або до суспільств, які намагаються повернутися до племенної клитки.

І я не думаю, що наша західна цивілізація є лише однією з багатьох. На мою думку, є багато закритих суспільств з найрізноманітнішими долями, але відкрите суспільство може лише просуватися вперед, інакше його затримують і силою повернуть назад до клитки, тобто до звірів. (Див. також розділ 10, надто останню примітку.)

(3) Відносно історії «занепаду та падіння», я можу згадати, що майже всі вони несуть на собі відбиток Геракльтової репліки «Вони натоптуть свої животи, як звірі» та Платонові теорії низьких тваринних інстинктів. Я маю на увазі, що всі вони намагаються показати, що занепад відбувається внаслідок прийняття (правлячим класом) цих «нижчих» стандартів, які нібито є природними для трудящих класів. Іншими словами, викладаючи проблему більш грубо але прямо, ці теорії твердять, що цивілізації, подібні до Перської та Римської імперій, загинули від обжерливості (див. прим. 19 до розділу 10).

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 5

Говорячи про «зачароване коло», я цитую Дж. Бернета (*J. Burnet Greek Philosophy, vol. I, p. 106*), який розглядає схожі проблеми. Втім я не підтримую Бернета в тому, що «в стародавні часи закономірності людського життя усвідомлювалися людьми навіть чіткіше, ніж закономірності природи». Отже, припускається встановлення диференціації, що, на мою думку, характерна для пізнішого періоду, тобто для періоду, коли було розірвано «зачароване коло закону та звичаю». До того ж, природні періоди (зміна пір року тощо; див. прим. 6 до розділу 2, а також Платонів (?) «Епіномій», 987 d та наст.) людство мало збагнути ще на дуже ранніх стадіях свого розвитку. Про розмежування природних та нормативних законів див., зокрема, прим. 18 (4) до цього розділу.

² Див. *R. Eisler The Royal Art of Astrology*. Айслер твердить, що характерні особливості руху планет були витлумачені вавилонськими «клинописцями, котрі створили бібліотеку Ашурбанипала» (ог. сн., р. 288), як такі, що «коряться «законам» чи «рішенням», які правлять небом та землею» (*pirashie shamē u iršini*), проголошеними Богом-Творцем напочатку» (*ibid*, 232 ff.). Він відзначає (*ibid*, 288), що ідея «універсальних законів» природи походить від цього «міфологічного... поняття... «законів неба та землі»» *

Щодо фрагмента Гераклита див. Д², В 29, а також прим. 7 (2) і 6 до розділу 2 і текст. Див. також працю Бернета, *loc. cit.*, який наводить іншу інтерпретацію, згідно з якою «щойно люди вперше стали помічати регулярні зміни в природі, вони не змогли вгадати для них кращого визначення, ніж Право чи Справедливість... яке власне називало незмінний звичай, що управляв людським життям». Я не вірю, що первісне значення цього терміна було соціальним і лише згодом поширилося на природу. На мою думку, між соціальними та природними закономірностями («порядком») спершу не робили різниці, сприймаючи їх як магичні.

³ Цю протилежність часом виражають як протилежність між «природою» та «законом» (або «нормою» чи «домовленістю»), часом як протилежність між «природою» та «встановленням» (як-от, нормативних законів), а часом як протилежність між «природою» та «мистецтвом», або між «природним» та «штучним».

Часто твердять (посилаючись на авторитет Діогена Лаєртія, II, 16 та 4), що антитезу між природою та згодою вперше висловив Архелай, про якого говорили, що він був Сократовим учителем. Втім, я гадаю, що в «Законах», 690 b, Платон досить чітко дає зрозуміти, що він вважає автором цієї антитези «фіванського поета Піндара» (див. примітки 10 та 28 до цього розділу). Окрім Піндарових фрагментів, цитованих Платоном (див. також Геродот, III, 38) та окремих Геродотових зауважень (*loc. cit.*), одним із найперших джерел цієї ідеї можна вважати фрагменти «Про прав-

був софіста Антисфена, що дійшли до нас (див. примітки 11 та 12 до цього розділу). Згідно з Платоновим «Протагором», першим із софістів схожих поглядів дотримувався Гіппій (див. прим. 13 до цього розділу). Втім, найбільш впливовим розглядом проблеми ми, певно, завдячуємо самому Протагорові, хоча він, ймовірно, вживав іншу термінологію. (Можна вважати, що Демокрит застосовував цю антитезу до таких суспільних «інституцій», як мова. Платон вчинив так само у «Кратилі», наприклад в уривку 384 е.)

⁴ Дуже схожу точку зору можна виявити в статті Б. Рассела «Культ релігійної людини» (*B. Russel. Free Man's Worship // Mysticism and Logic*), а також в останньому розділі книжки Ч. Шеррінгтона (*C. Sherrington Man and His Nature*).

⁵ (1) Позитивісти, звісно, відкажуть, що причина неможливості вивести норми з фактуальних тверджень криється в тому, що ці норми не мають значення. Втім, це доводить лише те, що (як і Л. Вітгенштайн у «Логико-філософському трактаті» (вони визначають термін значення) такою мірою довільно, що тільки фактуальні твердження мають значення. (Див. також мою «Логіку наукового відкриття» *K. Popper. The Logic of Scientific Discovery*, р. 35 ff, 51 ff.) Послідовники «психологізму», навпаки, спробують пояснити імперативні висловлювання вираженням емоцій, норми - звичаями, а стандарти - точками зору. І хоча звичка не красти, безперечно, є фактом, все-таки необхідно, як пояснюється в тексті, розрізняти цей факт та відповідні норми. Щодо логіки норм я цілком згоден із більшістю поглядів К. Менгера, висловлених ним у своїй книжці (див. *K. Menger. Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935) На мою думку, він одним із перших розробив основи логіки норм. Я міг би, певне, висловити тут свою думку, що небажання визнавати за нормами важливе значення та неможливість їхнього зведення до фактів є одним із головних джерел інтелектуальної — і не лише — слабкості наших сучасних «прогресивних» кіл.

(2) Стосовно мого твердження про неможливість виведення речення, яке виражає норму чи рішення, з речення, що констатує факт, можна додати таке. Аналізуючи відношення між реченнями та фактами, ми входимо до області логічних досліджень, яку А. Тарський назвав «семантикою» (див. прим. 29 до розділу 3 і прим. 23 до розділу 8). Одним із фундаментальних понять семантики є поняття «правди». Тарський показав, що можна (зсередині того, що Р. Карнап назвав «семантичною системою») вивести описове твердження «Наполеон помер на Св. Єлені» з твердження «Містер А. повідомив, що Наполеон помер на Св. Єлені», поєднаного з дальшим твердженням, що сказане містером А. було *правдою*. (І якщо ми станемо вживати термін «факт» настільки широко, що фактом для нас буде не лише обставина, описана в реченні, а й той факт, що це речення — *правдиве*, тоді ми могли б навіть сказати, що вивести твердження «Напо-

леон помер на Св. Єлені» можна з тих двох «фактів», що містер А. сказав це і що він сказав правду.) Відтак немає причин, які завадили б нам застосувати аналогічний хід думок до царини норм. Ми могли б заперечувати, у відповідності з поняттям правди, поняття законності чи правомірності норми. Це означало б, що певну норму можна вивести (у своєрідній семантиці норм) з речення, в якому стверджується законність чи правдивість норми. Інакше кажучи, норма чи заповідь «Не вкради» вважатиметься еквівалентною твердженню «Норма «Не вкради» правомірна». (І знов, якщо ми вживаємо термін «факт» у такому широкому значенні, щоб говорити про *факт правомірності* норми, то й норми можна буде виводити з фактів. Утім, це не порушує правильності наших міркувань, наведених у тексті, оскільки ми говорили виключно про неможливість виведення норм із психологічних, соціологічних чи якихось іще несемантичних фактів.)

* (3) Вперше розглядаючи ці проблеми, я говорив про норми чи рішення, але не згадував про рекомендації чи пропозиції. Пораду поговорити про «пропозиції» я дістав зі статті Л. Дж. Рассела (*L. J. Russell. Propositions and Proposals // Library of the Tenth International Congress of Philosophy, Amsterdam, August, 11—18, 1948, vol. I, Proceedings of the Congress*). У цій важливій статті автор відділяє фактуальні твердження чи «пропозиції» від рекомендацій обрати якусь лінію поведінки (певну політику, певні норми чи певні цілі), які він називає «порадами» чи «рекомендаціями». Велика перевага такої термінології, як відомо, полягає в тому, що можна *обговорювати* пропозицію, тоді як не зовсім зрозуміло, яким чином і в якому розумінні можна обговорювати рішення чи норму. Отже той, хто говорить про «норми» чи «рішення», схильний підтримувати тих, хто каже, що такі речі не обговорюють (тобто вони або вищі цього, як вважають окремі догматичні теологи та метафізики, або — будучи безглуздими — не варті цього, як можуть твердити деякі позитивісти).

Запозичивши Расселову термінологію, ми могли б сказати, що пропозиція *стверджується* (а гіпотеза *приймається*), тоді як рекомендація чи план *схвалюється*, а отже, слід відрізнити *факт схвалення* від самих *рекомендацій та планів*.

Наша дуалістична теза, таким чином, перетворюється на тезу, згідно з якою рекомендації та плани не можна звести до фактів (чи ствердження фактів, чи до пропозицій), хоч вони й стосуються фактів.*

⁶ Див. також останню примітку (71) до розділу 10.

Хоча моя власна позиція, як мені здається, досить чітко виражена в тексті, я хотів би коротко сформулювати те, що, на мою думку, є найважливішими принципами гуманістичної та егалітарної етики.

(1) Терпимість до всіх, хто сам є толерантним і не пропагує нетерпимість. (Щодо цього винятку див. примітки 4 та 6 розділу 7.) З цього

принципу витікає, що до моральних рішень інших людей слід ставитися з повагою, поки ці рішення не суперечать принципу толерантності.

(1) Визнання того, що всяка моральна необхідність спирається на необхідність страждання чи болю. З цієї причини я пропоную замінити утилітарну формулу «Прагнути щастя для найбільшого числа людей» або, скоротіше, «Примножувати щастя», на формулу «Якнайменше страждань для всіх, якщо їх можна уникнути», або, коротше, «Зменшувати страждання». Така проста формула, як мені здається, може стати одним із фундаментальних принципів (звісно, не єдиним) державної політики. (Принцип «Примножувати щастя», навпаки, на мою думку, здатен породити милосердну диктатуру.) Слід усвідомити, що з моральної точки зору страждання та щастя не можна трактувати як симетричні поняття, тобто, сприяння щастю є у будь-якому разі менш важливим завданням порівняно з наданням допомоги тим, хто страждає, і намаганнями запобігти стражданню. (Отаньому завданню важко закинути «потурання смакам», тоді як примноження щастя — це здебільшого справа смаку.) Див. також прим. 2 до розділу 9.

(3) Боротьба проти тиранії, або інакше кажучи, намагання захистити інші принципи за допомогою інституційних засобів законодавства, а не через доброзичливість владної особи. (Див. параграф II розділу 7.)

¹ Див. *J. Burnet. Greek Philosophy, vol. I, p. 117.* — Протагорову доктрину, про яку мовиться у цьому абзаці, викладено у Платоновому діалозі «Протагора», 322 а та наст. Див. також «Теетет», зокрема 172 b (див. також прим. 27 до цього розділу).

Ось як, певно, можна коротко виразити різницю між вченнями Платона та Протагора:

(Платонове вчення.) У світі є певний, притаманний йому «природний» порядок справедливості, тобто первісний порядок, за яким було створено природу. Ось чому минуле — це добро, а будь-який розвиток, що веде до нових норм, — зло.

(Протагорове вчення.) У цьому світі моральною істотою є людина. Природа не є ані моральною, ані аморальною. Ось чому людина може поліпшувати цей світ. — Ймовірно, що на Протагора вплинув Ксенофан, який одним із перших виразив ставлення до відкритого суспільства і критикував Гесіодів історичний песимізм: «Боги спочатку не відкрили людині всього, та з часом вона в пошуках віднайде найкраще». (Див. Д⁵, 18.) Очевидно, Платонів небіж та послідовник Спевсіпп повернувся до цієї прогресивної думки (див. Арістотель, «Метафізика», 1072 b 30, а також прим. до розділу 11), а слідом за ним і Академія зайняла ліберальнішу позицію в галузі політики.

Стосовно ставлення Протагорової доктрини до релігійних догм можна зауважити, що, на його думку, Бог проявляв себе через людину. На мою

думку, така його позиція зовсім не суперечить християнству. Для порівняння наведу хоча б вислів К. Барта (*K. Barth. Credo*, 1936, р. 188): «Біблія -- це людський документ» (тобто людина — це знаряддя Бога).

⁶ Обстоювання Сократом автономії етики (тісто пов'язане з його упертим нехтуванням проблемами природи) знайшло свій вираз, зокрема, в його доктрині самодостатності або автаркії «добродісного» індивіда. Далі буде показано, що ця теорія суперечить Платоновим поглядам на особистість. Див., зокрема, примітки 25 до цього розділу та 36 до наступного і текст. (Див. також прим. 56 до розділу 10.)

⁹ Ми не можемо створити інституцій, що діяли б незалежно від того, які люди в них «працюють». Стосовно цих проблем див. розділ 7 (текст до приміток 7–8, 22–23), і надто розділ 9.

¹⁰ Про те, як Платон розглядає Піндарів натуралізм, див. «Горгій», 484 b, 488 b, «Закони», 690 d (уривок цитується далі в цьому ж розділі, див. прим. 28), 714 e–715 a і 890 a–b. (Див. також Адамову примітку до «Держави», 359 c 20.)

¹¹ Антифонт вживає термін, який я, розглядаючи Платонове та Парменідове вчення, переклав як «обманливе судження», і який він протиставить «правді» (див. прим. 15 до розділу 3). Див. також переклад Е. Баркера у його книзі (*E. Barker. Greek Political Theory, vol. I: Plato and his Predecessors*, 1918, р. 83).

¹² Див. Антифонт. «Про правду». Див. також *Barker*, op. cit., pp. 83–85, і наступну примітку, пункт (2).

¹³ Платон цитує Гіппія у «Протагорі», 337 e. Щодо чотирьох наведених далі цитат див.: (1) Евріпід. «Іон», 854 та наст.; (2) Евріпід. «Фінікіянки», 538; див. також книги Т. Гомперца (*Th. Gomperz. Greek Thinkers, Germ. ed., vol. I, p. 325*) та Е. Баркера (op. cit., 75); (3) Алкідамову промову в «Риторичі» Аристотеля, I, 13, 1373 b 18; (4) Лікофронові слова в Аристотелевих «Фрагментах», 91 (див. також Псевдо-Плутарх. «Про доблесть», 18. 2). Про Афінівський рух проти рабства див. текст до прим. 18 до розділу 4 та прим. 29 (з подальшими посиланнями) до того ж розділу, а також прим. 18 до розділу 10 і Додаток III (Відповідь критику), зокрема ст. 330 та наст.

(1) Варто відзначити, що більшість платоніків не виявляють симпатії до егалітарного руху Баркер, приміром, присвятив його аналізу розділ під назвою «Загальне іконоборство» (op. cit., 75). Див. також другий уривок із книжки *G. Field. Plato*, що цитується в тексті до прим. 3 до розділу 6. Цим браком симпатії вони, безперечно, завдячують впливу Платона.

(2) Про Платонів та Аристотелів антиегалітаризм, згаданий у наступному абзаці, див. також, зокрема, у прим. 49 (і тексті) до розділу 8 та примітки 3–4 (і текст) до розділу 11.

« Цей антиегалітаризм та його руйнівні наслідки яскраво охарактеризував

М. Тарн у своїй блискучій статті «Александр Великий та єдність людства» (1916 *Tarn. Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Proc. of the Brit. Acad., XIX, 1933, p. 123 f.). Тарн визнає, що у п'ятому ст. до н.е. міг відбуватися рух до «чогось кращого, ніж квапливий та важкий поділ на греків та варварів. Втім, зауважує він, цей рух не мав значення для історії, «ніколи будь-яка думка в цьому напрямку придушувалася філософами-платоністами». Погляди Платона та Аристотеля не викликають сумнівів. Платон твердив, що всі варвари є ворогами греків від природи і що проти них слід вести війну аж до їхнього... поневолення. За словами Аристотеля, всі варвари – природні раби...» (р. 124, курсив мій). Я цілком підтримую цюбісну оцінку Тарном згубного антигуманістичного впливу філософії ідеалістів, тобто Платона та Аристотеля. Я також погоджуюсь із висловлюванням Тарном на величезному значенні егалітаризму, ідеї єдності людства (див. op. cit., p. 174). Головний пункт, у якому я не можу цілком погодитись із Тарном, — це його оцінка егалітарного руху п'ятого століття та ранніх циніків. Він може бути правим, а може й помилитися, твердячи, що історичний вплив цих рухів був незначним порівняно із впливом Александра. Втім, гадаю, що він поцінував би ці рухи значно вище, «яби тільки простежив паралелі між комполітизмом та рухом за заборону рабства. Паралелізм у відносинах *греки — варвари* та *вільні — раби* чітко видний із наведеної тут цитати Тарна, а якщо ми зважимо незаперечну силу аболіціоністського руху (див., зокрема, прим. 18 до розділу 4), то розширення зауваження проти поділу на греків та варварів набрали б набагато важливішого значення. Див. також Аристотель. «Політика», III, 5, 7 (1278 a); IV (VI), 4, 16 (1319 b) і III, 2, 2 (1275 b). Див. також прим. 48 до розділу 8 та похилання на Баддана наприкінці цієї примітки.

¹⁴ Про тему «назад до звірів» див. розділ 10, прим. 71 і текст.

¹⁵ Про Сократову доктрину душі див. текст до прим. 44 до розділу 10.

¹⁶ Термін «природне право» в його егалітарному розумінні прийшов до Риму через стоїків (тут слід розглянути вплив Антисфена, див. прим. 48 до розділу 8) і був популяризований через римське право (див. *Institutiones*, II, 2, 2; 1, 2, 2). Цей термін оживав і Фома Аквінський (*Summa*, II, 91, 2). Плутанина у використанні терміна «природне право» сучасними послідовниками Фоми Аквінського викликає жаль, так само як і їхня неувага до егалітаризму.

¹⁷ Моністична тенденція, що спершу вела до спроби витлумачити норми як природні, нещодавно призвела до спроби у протилежному напрямку а саме, до витлумачення природних законів як конвенціональних. Такий (фізичний) різновид конвенціоналізму Пуанкаре засновував на визнанні конвенціонального чи вербального характеру визначень. Пуанкаре, а згодом Едінгтон, відмічали, що ми визначаємо природних рабів за законами, яким вони коряться. Звідси робиться висновок, що ці закони, тобто закони

природи, є визначеннями, тобто вербальними домовленостями. Диліст Едінгтона до журналу «Nature» (№ 148, 1941, р. 141) «Елементи (фізичної теорії)... можна визначити лише... за законами, яким вони коряться, а відтак ми виявляємо, що женемося за власним хвостом всередині суто формальної системи». — Аналіз та критику цієї форми конвенціоналізму наведено у моїй книжці «Логіка наукового відкриття» (K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 78)

¹⁸ (1) Сподівання виявити певні аргументи чи теорію, які б дозволили скинути з себе частину відповідальності, на мою думку, є одним із головних мотивів «наукової» етики. «Наукова» етика у своїй неприкритості є викрадиновим соціальним явищем. У чому полягає її мета? У тому, щоб вказувати нам, що робити, тобто створити кодекс норм на науковій основі, і тоді нам буде варто лише знайти в кодексі відповідник норми, коли перед нами постає важкий моральний вибір? Очевидно, що це було б абсурдом, не кажучи вже про те, що якби це взагалі можна було здійснити, то це зняло б усяку особисту відповідальність, а відтак зруйнувало би й саму мораль. Чи, можливо, така теорія створить науково обґрунтовані критерії правди та брехливості моральних суджень, тобто суджень, що включають такі поняття, як «добрий» чи «поганий»? Але ж цілком зрозуміло, що моральні судження абсолютно безвідносні. Лише плиткарі полюбляють судити людей та їхні вчинки. Заповідь «Не суди» здається декому з нас одним із основоположних законів гуманістичної моралі, на який досі мало зважали. (Ми змушені роззброювати та ув'язнювати злочинця, щоб не дати йому повторювати свої злочини, але занадто бурхливе моральне судження і надто моральне обурення завжди є ознакою лицемірства та фарисейства.) Отже, етика моральних суджень була б не лише недоречною, але, по суті, й аморальною. Надзвичайна важливість моральних проблем, безперечно, спирається на ту обставину, що ми здатні діяти відповідно до розумного передбачення майбутнього і що ми можемо запитувати себе, яку мету ми переслідуюмо, тобто, як ми повинні діяти.

Майже всі моралісти, котрі досліджували проблему того, як ми повинні чинити (за можливим винятком Канта), спробували розв'язати її, посилаючись або на «природу людини» (як учинив навіть Кант, пославшись на людський розум), або на природу «добра». Перший із цих шляхів нікуди нас не приведе, оскільки всі наші можливі дії засновуються на «людській природі», а відтак сама проблема етики повинна бути сформульована через питання, які елементи людської природи слід схвалювати та розвивати, а які її вади слід тлумити чи контролювати. Але й другий шлях теж нікуди не веде, бо аналізуючи «добро» у формі твердження: «Добро – це ось таке й таке» (або «ось таке й таке є добром»), нас завжди збиватиме з пантелику запитання «То й що? Яким боком це мене зачіпає?» Тільки якщо слово «добро» вживається нами в етичному розумінні, тобто тоді, коли воно

значення те, «що я повинен робити», лише тоді я можу висувати з формули «це добро», що я мушу робити х. Інакше кажучи, якщо слово «добро» повинно мати хоч якесь етичне значення, тоді його слід визначити як «те, що я мушу робити (або те, чому я повинен сприяти)». Втім, у такому разі, значення слова вичерпується реченням, яке його визначає, і цим реченням можна замінити його у будь-якому контексті. Ось чому запровадження терміна «добро» не допоможе нам розв'язати порушену проблему (Див. також прим. 49 (3) до розділу 11.)

І таким чином, усі суперечки про визначення добра чи про можливість його визначення марні. Вони лише демонструють віддаленість «наукової» етики від нагальних проблем морального життя. І, отже, вони вказують на те, що «наукова» етика є спробою втечі, втечі від реальності морального життя, тобто від нашої моральної відповідальності. (З огляду на це міркування, не викликає подиву те, що зародження «наукової» етики у формі етичного натуралізму співпадає в часі з тим, що можна назвати відкриттям особистої відповідальності. Пор з тим, що говориться в розділі 10, текст до приміток 27—38 та 55—57 про відкрите суспільство та Велике покоління.)

(2) У цьому зв'язку, можливо, варто згадати про окрему форму втечі від відповідальності, притаманну, зокрема, юридичному позитивізму гегельянської школи, а також тісно пов'язаному з ним спиритуальному натуралізму. Те, що ця проблема досі не втратила свого значення, видно з тієї обставини, що навіть такий блискучий автор як Катлін у такому важливому питанні (а також і в багатьох інших) підтримує Гегеля. Мій аналіз буде проведено у формі критики аргументів Катліна на користь спиритуального натуралізму і проти розмежування природних та нормативних законів (див. *G. Catlin. A Study of the Principles of Politics*, 1930, pp. 96—99).

Катлін починає з роз'яснення різниці між законами природи і «законами... які встановлюються людьми-законодавцями», а далі визнає, що на перший погляд фраза «природний закон», застосовно до норм, «може видатися відверто ненауковою, оскільки вона начебто не здатна розрізнити людські закони, що запроваджуються насильственным шляхом і фізичні закони, які неможливо порушити». Але далі він намагається довести, що це лише *видимість* і що наша критика такого застосування терміна «природний закон» була «занадто квапливою». Після цього він переходить до твердження абсолютно в дусі спиритуального натуралізму, тобто до розмежування «розумних» законів, які відповідають природі, та решти: «Розумний закон, відтак, формулює суспільні тенденції чи, коротше кажучи, є аналогічним «законам природи», які має «відкривати» політологія. Ось чому розумний закон радше відкривають, а не створюють. Це аналог природного соціального закону» (тобто те, що я назвав «соціологічними

законами»; див. текст до прим. 8 до цього розділу). І завершує він твердженням, що в міру того, як правова система ставатиме дедалі раціональнішою, її норми «втраять характерні риси довільних розпоряджень і стануть лише висновками на основі первісних соціальних законів» (тобто того, що я назвав «соціологічними законами»).

(3) Це зовсім очевидне твердження спиритуального натуралізму Його критика тим більше важлива, що Катлін об'єднав свою доктрину з теорією «соціальної інженерії», що на перший погляд може здатися схожою на ту, яку я обстоюю в цій книжці (див. текст до прим. 9 до розділу 3 і текст до приміток 1—3 та 8—11 до розділу 9). Перш ніж починати розгляд Катлі нової точки зору, я хочу пояснити, чому, на мою думку, вона підрядна Гегелевому позитивизму. Таке пояснення потрібне, оскільки Катлін застосовує свій натуралізм для розмежування «розумних» та «нерозумних» законів, а іншими словами, для розмежування «справедливих» та «несправедливих» законів, а таке розмежування зовсім не схоже на позитивізм, тобто визнання чинних законів єдиним стандартом справедливості. Попри все це я вважаю, що погляди Катліна дуже близькі до позитивізму, бо він вірить, що лише «розумні» закони можуть бути ефективними, а отже, «існують» у суто гегелівському розумінні. Катлін твердить, що, якщо наш правовий кодекс не «розумний», тобто не відповідає законам людської природи, то «він чинний лише на папері». Таке твердження є суто позитивістським, оскільки дозволяє нам зробити висновок, що є певний кодекс, який чинний не лише на папері, а з успіхом втілюється в життя, тобто «розумний» кодекс. Інакше кажучи, всяке наше законодавство, що чинне не лише на папері, відповідає людській природі, а отже — справедливе.

(4) Тепер я хотів би перейти до короткого критичного розгляду аргументів, запропонованих Катліном проти розмежування (а) непорушних законів природи і (б) нормативних законів, запроваджених людиною, тобто насаджуваних за допомогою санкцій розмежування, яке він сам спершу чітко проводить. Катлінова аргументація подвійна. Він показує (а¹), що закони природи також є штучними у певному розумінні, і їх у певному розумінні можна порушити, і (б¹), що у певному смислі нормативні закони є непорушними. Я розпочну з аргументу (а¹): «Природні фізичні закони, пише Катлін, — це не сирі факти, а раціоналістичне пояснення фізичного світу, яке зумовлене або діяльністю людини, або внутрішньою раціональністю та упорядкованістю світу». Після цього він доводить, що закони природи можна «скасувати», якщо «свіжі факти» змусять нас виправити закон. Ось моя відповідь на цей доказ. Твердження, в якому ми намагаємося сформулювати закон природи, звісно, є штучним. Ми *створюємо* гіпотезу, згідно з якою існує певна незмінна закономірність, тобто ми описуємо гадану закономірність через твердження природного закону. Втім, як науковці, ми готові до того, що природа може

приймати наше твердження, ми готові виправити закон, якщо свідчення, які суперечать нашій гіпотезі, доведуть, що *наш заданий закон був не виправним, оскільки його було порушено*. Інакше кажучи, приймаючи сприйняття, зроблене природою, науковець показує, що він додержується гіпотези лише доти, доки вона не виявляється помилковою, чи, іншими словами, він розглядає закон природи як непорушне правило, оскільки факт порушення правила він вважає доказом того, що запропонована ним гіпотеза не формулює закон природи. Далі, хоча гіпотеза є штучною, ми можемо виявитися нездатними залобити її помилковості. Це означає, що, створюючи гіпотезу, ми не створюємо регулярності, яку ця гіпотеза повинна описувати (хоча й створюємо нове коло проблем і можемо запропонувати нові спостереження та інтерпретації). (б¹) «Неправда», каже Катлін, — що злочинець «порушує» закон, виконуючи заборонену дію... Закон не твердить: «ти не можеш», він каже: «ти не повинен, бо інакше будеш покараний»... І далі Катлін говорить: Як наказ, цей принцип можна порушити, але як закон — у справжньому розумінні цього слова — його можна порушити лише тоді, коли таке порушення не потягне за собою покарання... Мірою того як закон вдосконалюється, а передбачені ним санкції виконуються..., він наближається до фізичного закону». Відповісти на це просто. В якому б смислі ми не говорили про «порушення», юридичний закон можна порушити; наприклад, його можуть порушити державні службовці, які відмовляються накласти покарання на злочинця, і навіть у державі, де всі санкції фактично виконуються, офіційні особи могли б, якби забажали, завадити виконанню санкцій і, отже, «порушити» закон у тому розумінні слова, яке вкладає в нього Катлін. (Те, що вони при цьому в такий спосіб «порушили» б закон у звичайному розумінні цього слова, тобто що вони самі стануть злочинцями і зрештою можуть бути покарані, — це вже інше питання.) Інакше кажучи, нормативні закони завжди запроваджуються *людьми* через застосування санкцій, а отже, докорінно відрізняються від гіпотез. Ми можемо законодавчо заборонити вбивства чи прояви милосердя, обман чи чеснот, справедливість чи несправедливість. Але ми не здатні примусити Сонце зійти з орбіти. І жодні аргументи не перекриють цієї прірви.

¹⁹ Про «природу щастя та нещастя» мовиться в «Тестеті», 175 с. Про тісний зв'язок між «природою» та «формою» чи «ідеєю» див., зокрема, «Держава», 587 a-d, де Платон вперше розглядає «форму» чи «ідею» ліжка, а потім посилається на нього як на ліжку, що існує за природою, і на ліжку, створене Богом» (597 b). У тому ж місці він пропонує відповідне розрізнення між «штучним» (чи «виробом», який є «імітацією») і «трав'яним». Див. також прим. Адама до «Держави», 597 b 10 (з наведеною там цитатою з Бернета) і примітки до 476 b 13, 501 b 9, 525 b 15, а також «Тестет», 174 b (і Корнфордову прим. 1 до ст. 85 у книжці F. M. Cor-

xford. Plato's Theory of Knowledge). Див. також Аристотель, «Метафізика», 1015 а 14.

²⁰ Щодо Платонових нападок на мистецтво див. останню книжку «Держави» і, зокрема, уривки 600 а–605 в, згадані у прим. 39 до розділу 4.

²¹ Див. примітки 11, 12 та 13 до цього розділу і текст. Моє твердження про те, що Платон принаймні частково погоджується з Антифоновими натуралістичними теоріями (хоча, звісно, не підтримує його егалітаризму), багатьом може видатися дивним, зокрема читачам Баркера, оп. cit. Ще більше їх може здивувати думка, що головна різниця між ними була не стільки теоретичною, скільки моральною, і що з точки зору моралі правий був Антифонт, а не Платон принаймні з огляду на їхнє ставлення до егалітаризму. (Про те, що Платон підтримував Антифонта принцип згідно з яким природа справжня і справедлива, див. текст до приміток 23, 28 та 30 до цього розділу.)

²² Ці цитати взято із «Софіста», 266 в та 265 с. Але цей фрагмент містить також 265 с, критику (аналогічну тій, що є в «Законах», і процитовану у тексті до прим. 23 і 30 до цього розділу) того, що можна описати як матеріалістичне тлумачення натуралізму, якої, певно, дотримувався Антифонт. Я маю на увазі «вирування... що природа... породжує без втручання розуму».

²³ Див. «Закони», 892 а та с. Про доктрину спорідненості душі та «ідей» див. також прим. 15 (8) до розділу 3. Про спорідненість «природа» та «душ» див. Аристотель, «Метафізика», 1015 а 14, процитовані уривки із «Законів» і фрагмент 896 d–e: «душа живе у всьому, що рухається...»

Порівняйте ці фрагменти також із тими, де «природа» і «душа» незалежно вживаються як синоніми: «Держава», 485 а–485 е–486 а та d, 486 в («природа»); 486 в та d («душа»), 490 е–491 а («природа» та «душа»), 491 в («природа» та «душа») і багато інших (див. також прим. Адама до 370 а 7). Про спорідненість «природи», «душ» та «раси» див. 501 е, де вирази «філософські натури» чи «душ» в аналогічних фрагментах замінюються на вираз «раса філософів».

Є також спорідненість між «душею» чи «природою» та соціальним класом чи кастою, див., наприклад, «Держава», 435 в. Зв'язок між кастою і расою є фундаментальним, бо від самого початку (415 а) Платон ототожнює касту з расою.

«Природа» вживається у значенні «талант» чи «стан душі» в «Законах», 648 d, 650 b, 655 е, 710 в, 766 а, 875 с. Первинність чи вишдість природи над мистецтвом проголошується в «Законах», 889 а та наст. Про «природне» в розумінні «правильне» чи «справжнє» див. «Закони», 689 d та 818 е відповідно.

²⁴ Див. фрагменти, процитовані у прим. 32 (1) (а) та (в) до розділу 4.

²⁵ Сократова доктрина автаркії згадується у «Державі», 387 е (див. ще

«Ашенилія Сократа», 41 с та наст., а також Адамову примітку до «Держави», 187 d 25). Це лише один із кількох розпорошених Платонових примов, в яких згадується Сократове вчення і котрі прямо суперечать основній доктрині «Держави», як це було продемонстровано в тексті (див. також прим. 36 до розділу 6 і текст). Цю суперечність можна повністю співставити з цитованими уривками з фрагментом 369 с та наст. і з багатьма іншими уривками.

⁴⁶ Див., наприклад, уривок, процитований у тексті до прим. 29 до розділу 4. Про «рідкісні та непересічні натури» див. «Держава», 491 a-b та багато інших уривків, зокрема «Тімей», 51 e: «боги діляться розумом лише з небагатьма людьми». Про «соціальне середовище» див. 491 d (див. також розділ 23).

Тоді як Платон (а також Арістотель — див., зокрема, прим. 4 до розділу 11 і текст) наполягав, що ручна праця веде до деградації, Сократ, навпаки, підтримував зовсім протилежну точку зору (див. Ксенофонт, «Екіноади», II, 7, 7–10. Ксенофонтіву розповідь до певної міри підтверджує ставлення Антисфена та Діогена до ручної праці; див. також прим. 56 до розділу 10).

⁴⁷ Див., зокрема, «Теетет», 172 (див. також коментар Корнфорда до цього уривка у книзі F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*). Див. також прим. 7 до цього розділу. Елементи конвенціоналізму у Платоновому вченні, певно, можуть пояснити, чому ті, хто мав доступ до Протагорових праць, відмічали їхню подібність до «Держави» (див. Діоген Лаєрт., III, 37). Лікофронова теорія договору розглядається у примітках 43–45 до розділу 6 (а надто у прим. 46) та в тексті.

⁴⁸ Див. «Закони», 690 b–c, а також прим. 10 до цього розділу. Платон згадує Піндарів натуралізм ще в «Горгії», 484 b, 488 b та «Законах», 714 c, 890 a. Про протистояння «зовнішнього примусу», з одного боку, та (а) «вільною дією», (б) «природою», з іншого, див. «Держава», 603 c та «Тімей», 64 d. (Див. також «Держава», 466 c–d, процитований у прим. 30 до цього розділу.)

⁴⁹ Див. «Держава», 369 b–c. Це — частина теорії договору. Наступна цитата, що є першим формулюванням натуралістичного принципу у досконалій державі, — це уривок 370 a–c. (Про натуралізм у «Державі» вперше згадує Главкон в уривку 358 e та наст., втім, він викладає точку зору, з якою Платон не міг погодитись.)

(1) Про дальший розвиток натуралістичного принципу розподілу праці, а також про те, яку роль цей принцип відіграв у Платоновій теорії справедливості, див., зокрема, текст до прим. 6, 23 та 40 до розділу 6.

(2) Про сучасну радикальну версію натуралістичного принципу див. Марксове формулювання комуністичного суспільства (запозичене у Луї Блана): «Від кожного за здібностями, кожному за потребами!» (Див. Нан-

dbook of Marxism. Ed. by E. Burns, 1931, p. 752.) і прим. 8 до розділу 11 див. також прим. 3 до розділу 13 і прим. 48 до розділу 24 та текст.)

Про історичні корені цього «принципу комунізму» див. Платонову максиму «у друзів усе спільне, що вони мають» (див. прим. 36 до розділу 6 і текст; стосовно Платонового комунізму див. також прим. 34 до розділу 6 та прим. 30 до розділу 4 і текст) і порівняйте ці уривки з «Діяннями святих апостолів»: «А всі віруючи були вкупі, і мали все спільним... і всім їх ділили, як кому чого треба було» (2, 44—45). — «Бо жоден із них не терпів недостачі: бо... роздавалося кожному, хто потребу в чім мав» (4, 34—35).

³⁰ Див. прим. 23 і текст. Всі цитати в цьому абзаці взято із «Законів» (1) 889 a-d (див. дуже схожий уривок у «Тестеті», 172 b); (2) 896 c-e; (3) 890 c-891 a.

Сказане далі може послужити ілюстрацією до того, що мовиться в наступному абзаці та тексті (тобто, до мого твердження про нездатність Платонового натуралізму розв'язувати практичні проблеми). Багато натуралістів твердили, що чоловіки та жінки різні «за природою» — як фізично, так і духовно — а відтак вони повинні виконувати різні функції у суспільному житті. Платон, однак, вживає цей же аргумент, щоб довести протилежне, бо, заперечує він, хіба собаки обох статей не придатні в рівній мірі для сторожіння та полювання? «Погодсья,— пише він («Держава», 466 c-d), — що жінки... разом з чоловіками повинні нести сторожову службу і полювати разом, як із собаками... Такі їхні дії є вкрай бажаними, оскільки вони не суперечитимуть природі, а перебуватимуть у цілковитій відповідності до природи взаємин статей». (Див. також текст до прим. 28 до цього розділу; про собак, як ідеальних охоронців, див. розділ 4, зокрема прим. 32 (2) і текст.)

³¹ Коротку критику біологічної теорії держави наведено у прим. 7 до розділу 10 та в тексті *. Про східне походження теорії див. R. Eisler *Revue de Synthese Historique*, vol. 41, p. 15.

³² Про окремі застосування Платонові політичної теорії душі та про наслідки, що витікають із неї, див. примітки 58—59 до розділу 10 та текст. Стосовно фундаментальної методологічної аналогії між містом та індивідом див., зокрема, «Держава», 368 e, 445 c, 577 c. Щодо Алкмеонічної політичної теорії людського індивіда чи людської фізіології див. прим. 13 до розділу 6.

³³ Див. «Держава», 432 b та d.

«Держава», 432 b та d.

³⁴ Цю, а також наступну цитату взято з книги Дж. Гроута (*G. Grote. Plato and the Other Companions of Socrates*, 1875, vol. III, 124). Ось головні уривки з «Держави»: 439 c та наст. (історія Леонтія); 571 c та наст. (про звиряче та людське в душі); 588 c (Апокаліптичне Страхиття; пор. зі «Звіриною» в «Об'явленні Св. Іоанна Богослова» (13, 17 та 18), яка

начина Платоновим числом); 603 d та 604 b (про людину та її боротьбу із злом). Див. також «Закони», 689 a-b та примітки 58—59 до розділу 10.

³⁶ Див. «Держава», 519 e та наст. (див. також прим. 10 до розділу 8). Не поступни цитати взяті з «Законів», 903 c. (Я змінив їхній порядок.) Можна зауважити, що «цїле», про яке йдеться у цих двох уривках («рап» та «holop»), — це не «державна», а «світ», хоча безперечно, що в основі цього аналогічного холізму лежить політичний холізм, див. «Закони», 903 d-e (як лікарі та ремісники порівнюються з політиками) і той факт, що Платон чітко вживає слово «holop» (надто у множині) для означення як «держави», так і «світу». Далі, перший із цих двох уривків (у тому порядку, як в їх цитую) є стислим викладом фрагмента з «Держави», 420 b-421 c; другий уривок — «Держава», 520 b та наст. («Ми створили вас заради держави і заради вас самих.») Дальші фрагменти, в яких мовиться про *політичний колективізм*, взято з: «Держави», 424 a, 449 e, 462 a та наст.; «Ілконів», 715 b, 739 c, 875 a та наст., 903 b, 923 b, 942 a та наст. (див. також примітки 31—32 до розділу 6). Стосовно зауваження у цьому абзаці про те, що Платон говорить про державу як про організм, див. «Держава», 462 c та «Закони», 964 e, де держава порівнюється з людським тілом.

³⁶ Див. Адамові видання «Держави», II, 303; див. також прим. 3 до розділу 4 та наст.

³⁷ На цьому пункті наголошує Адам, op. cit., прим. 546 a, 7 та ст. ст. 288 та 307. Наступну цитату в цьому параграфі взято з «Держави», 546 a; див. уривок із «Держави», 485 a-b, процитований у прим. 26 (1) до розділу 3 та в тексті до прим. 33 до розділу 8.

³⁸ Це головний пункт, у якому я змушений відхилити Адамову інтерпретацію. На мою думку, Платон хотів показати у книжках VI—VII «Держави», що філософ-цар, який цікавиться переважно нествореними та нетлінними речами («Держава», 485 b, див. останню примітку до цього розділу та відповідне місце у тексті), отримує разом із математичною та діалектичною освітою знання про Платонове число і в такий спосіб володітиме засобом зупинення соціального виродження, а відтак — і розпаду держави. Див., зокрема, текст до прим. 39.

Ось цитати, що наводяться далі в цьому абзаці: «Расу охоронців слід підтримувати чистою» — «Держава», 460 c, і текст до прим. 34 до розділу 4; «Важко похитнути державу...» — 546 a.

Про різницю, яку проводить Платон між *раціональним знанням* та *обманливим судженням*, яке ґрунтується на *відчутті та досвіді*, у математиці, акустиці та астрономії, див. «Держава», 523 a та наст., 525 d та наст. (де розглядаються «міркування», див. також 526 a), 527 d та наст., 529 b та наст., 530 a та наст. (аж до 534 a та 537 d); див. також 509 d-511 e.

³⁹ * Мені дорікали за те, що я «додав» кілька слів (які я наводив без лапок) «через брак чисто раціонального методу», але з огляду на «Держа-

ву», 523 а та 537 d, мені здається очевидним, що, коли йдеться про «відчуття», Платон має на увазі саме це протиставлення *. Цитати у цьому абзаці взято з «Держави», 546 b та наст. Варто зауважити, що в цьому уривку вустах «Сократа» промовляють «музи».

У своїй інтерпретації Історії падіння та числа, я старанно уникав важкої, нерозв'язаної і, можливо, нерозв'язуваної проблеми визначення самого числа. (Проблема може бути нерозв'язуваною, оскільки Платон не пояснив до кінця свою таємницю.) Я обмежив свою інтерпретацію цієї проблеми лише тими уривками, що стоять безпосередньо перед і після опису числа. Попри те, що ці уривки досить прозорі, наскільки я можу судити, моя інтерпретація відрізняється від попередніх спроб витлумачити їх.

(1) Я будую свою інтерпретацію на принциповому твердженні, згідно з яким (А) вихователі використовують «міркування, засновані на відчутті», далі я звергаюсь до твердження: (Б) що їм не вдається «випадково натрапити на (правильний спосіб) одержання доброго потомства»; (В) що вони «ломилитимуться і народжуватимуть дітей у недозволений час»; (Г) що вони нічого «не розуміють» у цих питаннях (тобто таких питаннях, як число).

Щодо фрагмента (А), то кожному уважному читачеві Платона повинно бути зрозуміло, що таке посилання на відчуття має на меті виразити критику на адресу методу, який розглядається. Таке витлумачення цього уривка (546 а та наст.) підтверджується тією обставиною, що незадовго перед цим (див. закінчення наступної примітки), в уривку 523 а-527 d, Платон досить багато говорить про протиставлення чистого раціонального знання судженню, заснованому на відчутті, і в якому, говорячи конкретніше, поняття «міркування» використовується в контексті, що наголошує на протилежності раціонального знання та досвіду, надаючи термінові «відчуття» (див. також 511 с-d) технічного та зневажливого значення. (Див. також, приміром, що говорить Плутарх про це протиставлення у «Життєписі Марцела», 306.) Ось чому я вважаю, і мою думку підтверджує контекст, зокрема уривки (Б), (В), (Г), що у фрагменті (А) Платон має на увазі (а), що «міркування, які ґрунтуються на відчутті», — це поганий метод, і (б) що є кращі методи, а саме методи математики та діалектики, які дають чисте раціональне знання. Те, що я стверджую тут, здається мені настільки зрозумілим, що я не марнував би зусиль на його роз'яснення, якби не та обставина, що навіть Адам прогледів цей момент. У своїй примітці до 546 а, b 7, Адам трактує Платонове «міркування» як згадування про завдання правителя визначати, яку кількість шлюбів слід дозволити, а «відчуття» — як засіб, за допомогою якого вони «вирішують, хто і з ким повинен брати шлюб, яких дітей слід виховувати тощо». Інакше кажучи, Адам вважає Платонову репліку звичайним описом, а не полемикою, спрямованою проти слабкості емпіричного методу. Відповідно,

ми не співвідносить твердження (В), що правителі почнуть «помилити»», ані уривок (Г), де мовиться про «нетямущість» правителів з тією обставиною, що вони використовують емпіричні методи. (Зауваження (b) про те, що вони не «натраплять» на правильний метод «випадково», можна було б взагалі не перекладати, якби ми прийняли Адамову пропозицію.)

Інтерпретуючи цей фрагмент, слід пам'ятати, що у книжці VIII безпосередньо перед уривком, який ми розглядаємо, Платон повертається до питання першого міста-держави, яке обговорювалося у книжках з II по IV. (Див. Адамові примітки до 449 а та наст. і 543 а та наст.) Втім, охоронці цього міста не були ні математиками, ні диалектиками. А отже, вони зовсім не уявляли собі, у чому полягає чисто раціональний метод, на якому так наголошувалося у книжці VII, 523—534. У цьому зв'язку значення падки про відчуття, тобто про непридатність емпіричних методів і, як наслідок, про нетямущість охоронців, безперечна.

Твердження (Б), згідно з яким правителям не вдасться «випадково натрапити на (правильний спосіб) одержання доброго потомства, чи отримати хоч якесь потомство», у моїй інтерпретації абсолютно зрозуміле. Позаяк правителі володіли лише емпіричними методами, то вони лише завдяки щасливому випадку могли б наштотхнутися на метод, що застосовує математичні чи інші раціональні засоби. Адам пропонує (прим. до 546 а, b 7) такий переклад: «тим паче вони не можуть встановити за допомогою міркувань та відчуттів пору плодоносіння», і тільки в дужках, додає «букв. «натрапити»». На мою думку, його нерозуміння вживання саме слова «натрапити» в цьому контексті зумовлене його нерозумінням спрямованості фрагмента (А).

Запропонована мною інтерпретація робить зовсім зрозумілими як фрагменти (В) та (Г), так і Платонове зауваження про те, що людським потомством керує досконале число. Треба відзначити, що Адам не коментує фрагмент (Г), тобто нетямущість, хоча такий коментар є вкрай бажаним з огляду на його теорію (прим. до 546 d 22) про те, що «число не є шлюбним... числом» і не має технічного євгенічного значення.

Те, що це число насправді є як технічним, так і євгенічним, на мою думку, стане зрозумілим, якщо ми проаналізуємо ту обставину, що уривок, у якому йдеться про число, стоїть між двома фрагментами, що містять міркування про євгенічне знання, точніше — про брак такого знання. Безпосередньо уривку з числом передують фрагменти (А), (Б) та (В), а одразу за ним стоїть фрагмент (Г) та історія про нареченого та наречену й їхнє здеградоване потомство. Окрім того, фрагмент (В) та фрагмент (Г), як-отрапляють історію про число, взаємопов'язані, оскільки у фрагмент (В) мовиться про «помилки» правителів, які призводять до «народження у недозволений час», а у фрагменті (Г) — про їхнє невиластво, пов'язане

з тим, що вони «у недозволеній час зведуть наречених з нареченими» (Див. також наступну примітку.)

Останній пункт, у якому я повинен захистити свою інтерпретацію, — це моє твердження, що ті, хто знає число, у такий спосіб здобувають владу впливати на процеси «народження». Звісно, з Платонівського твердження не випливає, що саме число має таку владу, бо, якщо Адам правий, то число регулює народжуваність, оскільки воно визначає незмінний період, після якого неминуче настає виродження. Втім, я вважаю, що Платонівська згадка про «відчуття», «помилки» та «невігластво» як про безпосередні причини еволюційних помилок втратила б будь-який сенс, якби він не мав на увазі, що охоронці могли б уникнути помилок, коли б знали про відповідні математичні та чисто раціональні методи. З цього неминуче випливає, що число має технічне *евгенічне* значення і що знання числа є ключем до затримання деградації. (На мою думку, лише такий висновок узгоджується з тим, що нам відомо про цей різновид марновірства: астрологія, наприклад, ґрунтується на досить суперечливому твердженні, що знання нашої долі здатне допомогти нам вплинути на неї.)

Я гадаю, що заперечення пояснення числа як табу таємниці розмноження коріниться у небажанні визнати, що Платон міг висловлювати такі грубі ідеї, як би зрозуміло він їх не викладав. Інакше кажучи, воно коріниться у прагненні ідеалізувати Платона.

(2) У цьому зв'язку я хотів би посылитися на статтю А. Тейлора (A. E. Taylor. *The Decline and Fall of the State in «Republic», VIII // Mind, New Series, 48, 1939, p.23 ff*). У цій статті Тейлор критикує Адама (на мою думку, несправедливо) і заперечує йому: «Справді, в уривку 54 b недвозначно мовиться, що розпад ідеальної держави починається, коли правлячий клас «народжує дітей у недозволеній час»... Втім, це не обов'язково має означати, що Платон піклується тут проблемами гігієни розмноження. Головна думка Платона цілком зрозуміла і полягає в тому, що якщо держава, як і все створене людиною, містить у собі зерна власного розпаду, то рано чи пізно особи, наділені верховною владою, будуть притими від своїх попередників» (р. 25). З огляду на цілком недвозначні Платонівські твердження, така інтерпретація здається мені не лише неправильною, а й типовою спробою вилучити з Платонівських діалогів такі небажані елементи, як расизм та марновірство. Спершу Адам заперечував, що число мало відношення до еволюційної практики і стверджував, що це не «шлюбне число», а звичайний космологічний період. Тейлор і далі заперечує проти того, що Платон взагалі цікавився «проблемами гігієни розмноження». Та цей уривок настільки рясніє натяками на ці проблеми, що Тейлор сам двома сторінками раніше (р. 23) визнає, що «ніде не говориться», що число «визначає не шлюбні цикли, а щось інше». Окрім того, не лише уривок, який ми розглядаємо, а й — увесь текст «Держави» (а також «Політика»,

надто 310 b та 310 e) наголошує на «проблемах гнєни розмноження». (Тейлорова теорія, згідно з якою Платон, говорячи про «людське створіння» (чи в перекладі Тейлора: «річ, народжена людиною»), має на увазі державу, бажаючи сказати про те, що держава — це продукт людини-законодавця, на мою думку, не підтверджується Платоновим текстом. Уривок починається з посилання на народжені та тліні речі плінного чуттєвого міту (див. примітки 37 та 38 до цього розділу) і, зокрема, на живі речі, як рослини, так і тварини, а також на їхні расові проблеми. Окрім того, річ, «проблена людиною», у такому контексті означала б для Платона «штучну» річ, яка є нижчої якості, оскільки «двічі віддалена» від Реальності. (Див. текст до приміток 20—23 до цього розділу, а також усю книжку X «Держави» аж до уривка 608 b). Платон ніколи не міг припустити, що хтось трактуватиме слова «річ, створена людиною» як визначення досконалої, «природної» держави, а радше хотів би, щоб його читачі вважали її чимось Україй поганим (як-от поезія — див. прим. 39 до розділу 4). Фраза, що її Тейлор перекладає висловом «річ, народжена людиною», як правило, перекладається словами «людське створіння», що знімає всі труднощі.

(3) Якщо така моя інтерпретація цього уривка правильна, то можна припустити наявність зв'язку між Платоновим переконанням у важливості расового виродження та повторюваною ним порадою, що слід підтримувати незмінною кількість членів правлячого класу (ця порада показує, що соціолог Платон усвідомлював небажані наслідки зростання чисельності населення). Платонів спосіб думання, описаний наприкінці цього розділу (див. текст до прим. 45, а також прим. 37 с до розділу 8), і, зокрема, те, як він ставиться до Одного монарха, Небагатых тимократів та до Більшості, що для нього уособлює лише юрбу, міг підштовхнути його до переконання, що збільшення чисельності є рівнозначним погіршенню якості. (Щось подібне і справді припускається в «Законах», 710 d.) Якщо ця гіпотеза правильна, то він легко міг дійти висновку, що зростання населення «заємопог'яине і, можливо, навіть зумовлене расовим виродженням». Оскільки зростання населення було, по суті, головною причиною нестабільності та розпаду ранніх грецьких племінних суспільств (див. примітки 6, 7 та 63 до розділу 10 та текст), ця гіпотеза пояснила б, чому Платон вважав, що «справжньою» причиною було расове виродження (що узгоджується з його загальними теоріями «природи» та «зміни»). *

⁴⁰ (1) Або «у недозволений час». Адам наполягає (прим. до 546 d 22), що замість «у недозволений час» слід перекладати «несвоєчасно». Зауважу, що моя інтерпретація від цього не залежить: вона цілком сумісна з перекладами і «несвоєчасно», і «неправильно», і «у недозволений час», і «не до пори» (У Платона цей вислів первісно означав щось на кшталт «проти-лежне належній мірі». Як правило, в нього вкладають зміст «у недозво-лений час».)

* (2) Стосовно Платонового зауваження щодо «змішування» чи «домішування» можна помітити, що Платон, мабуть, підтримував примітивну але популярну за його часів теорію спадковості (якої очевидно й дотримувалися окремі конярі), згідно з якою в нащадка є порівну «домішків» від характеристик чи «природ» обох його батьків, і що їхні характери чи «здібності» (витривалість, прудкість тощо або, відповідно до «Держави» «Політика» та «Законів», шляхетність, мужність, щирість та самообмеження тощо) змішуються у потомстві пропорційно до кількості предків (дідусів, прадідусів і т. д.), які мали ці риси характеру. Відповідно, мистецтво селекції ґрунтується на розсудливому і науковому — математичному чи гармонійному — змішуванні натур. Див., зокрема, «Політик», царське мистецтво управління чи випасу людського стада порівнюється з мистецтвом ткаля, коли царствений ткаль повинен навчитися сполучати самовпевненість із самообмеженням (Див. також «Державу», 375 с-с і 410 с та наст. «Закони», 731 b і примітки 34 та наст. до розділу 4, примітки 13, 39 та наст. до розділу 8 і текст.) *

⁴¹ Про Платонів закон соціальних революцій див., зокрема, прим. 26 до розділу 4 та текст.

⁴² Дж. Б. Шоу вживає термін «метабіологія» у тому ж розумінні, тобто для означення форми релігії. (Див. передмову до «Назад до Мафусаїла», а також прим. 66 до розділу 12.)

⁴³ Див. Адамову примітку до «Держави», 547 а 3.

⁴⁴ Про критику того, що я називаю «психологізмом» у методі соціології, див. прим. 19 до розділу 13 та 14, де розглядається популярний досі методологічний психологізм Мілля

⁴⁵ Часто кажуть, що Платонову думку не можна протискувати в «систему»; ось чому мої спроби в цьому абзаці показати систематичну єдність Платонові думки, яка очевидно базується на піфагорейській таблиці протилежностей, ймовірно, викличуть критику на мою адресу. Та я переконаний, що така систематизація є необхідною перевіркою будь-якої інтерпретації. Поміляються ті, хто вважає, що інтерпретація їм не потрібна і що вони можуть «зрозуміти» філософа чи його працю, сприймаючи його таким, «яким він є», чи його працю такою, «якою вона є». Вони не можуть не інтерпретувати як людину, так і її працю, але без усвідомлення тієї обставини, що вони інтерпретують (що на їхні погляди впливає традиція, темперамент тощо), їхня інтерпретація неминуче набуде форми раціональної реконструкції і повинна бути систематичною, вона повинна спробувати відтворити філософову думку у вигляді стійкої споруди. Див. також, що А. Юїнг каже про Канта (А. С. Ewing A. Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, 1938, p. 4): «...насамперед слід припустити, що видатний філософ не завжди суперечить собі, а відтак, якщо є лише дві інтерпретації Канта, одна з яких послідовна, а друга

і суперечлива, то слід віддати першій перевагу перед другою, якщо тільки це можливо». Безперечно, ці слова можна застосувати й до Платона і до ініціати інтерпретації взагалі.

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 6

¹ Див. прим. 3 до розділу 4 і текст, надто наприкінці абзаца. Див. далі прим. 2 (2) до розділу 4. Стосовно формули «Назад до природи» я хотів би звернути увагу читачів на ту обставину, що Руссо відчував потужний вплив Платона. Справді, навіть побіжний погляд на «Соціальний договір» виявляє безліч аналогій, а надто з тими уривками із Платонових праць, де мовиться про натуралізм, і які було прокоментовано у попередньому розділі. Див. надто прим. 14 до розділу 9. Є також цікава схожість між «Державою», 591 а та наст. (і «Горгієм», 472 е та наст., де подібна ідея зустрічається в індивідуалістичному контексті) і знаменитою теорією порівняння Руссо (та Гегеля). Е. Баркер (*E. Barker. Greek Political Theory, I, 188 f.*) правильно підкреслює Платонів вплив на Руссо. Проте він не помітив сильного елемента романтизму у Платона. До того ж, не завжди визначають той факт, що сільський романтизм, що вплинув як на Францію, так і на шекспірівську Англію за посередництва «Аркадії» Я. Санаццаро, походить від Платонового опису життя дорійських пастухів; див. примітки 11 (3), 26 та 32 до розділу 4 та прим. 14 до розділу 9.

² Див. *R. H. Crossman. Plato To-Day, 1937, p. 132*. Наступну цитату взято з цієї книжки, ст. III. Ця цікава книжка (так само, як і праці Дж. Гроута і Т. Гомперца) значною мірою надихнула мене до розвитку моїх досить-таки неортодоксальних поглядів на Платона, які призвели до неприємних висновків. Цитати Ч. Джоуда взято з книжки *C. E. M. Joad. Guide to the Philosophy of Morals and Politics, 1938, pp. 661, 660*. Я можу також послатися на вкрай цікаве зауваження К. Л. Стівенсона щодо Платонових поглядів на справедливість — див. *C. L. Stevenson. Persuasive Definitions // Mind, N. S., vol. 47, 1938, pp. 331 ff.*

³ Див. *R. H. S. Crossman, op. cit., p. 132* та наст. Ще дві цитати взято з праці Дж. Філда: *G. C. Field. Plato, etc., p. 91*. Схожі зауваження містяться у книжці Баркера «Грецька політична теорія» (див. прим. 13 до розділу 5).

Ідеалізація Платона відіграла важливу роль у суперечках про справжність цілої низки приписуваних йому творів. Деякі критики відмовляли Платонові в авторстві на них лише з тієї простої причини, що в цих творах були фрагменти, які не узгоджувалися з їхніми ідеалізованими поглядами на Платона. Досить наївне і водночас типове вираження такого ставлення можна знайти у «Вступній статті» Дж. Девіса та Ч. Воена до Платонової «Держави» (див. *The Golden Treasury Edition of «Republic», p. VI*).

«Дж. Гроут, прагнучи скинути Платона з його надлюдського п'єдесталу, занадто поспішає приписати йому твори, які вже визнані не гідними цього божественного філософа». Цим авторам, напевне, й на гадку не спадає, що їхнє судження про Платона повинно ґрунтуватися на тому, що він написав, а не навпаки. А якщо ці твори справжні і не гідні Платона, то, виходить, він був не таким уже й божественним. (Про божественність Платона див. також *Simplicius Arist. de coelo*, 32 b 44, 319 a 15 ff.)

⁴ Формулювання (а) змагається з Кантовим, що описує справедливий державний устрій як «державний устрій, що забезпечує найвищий можливий ступінь свободи людської особистості через закони, завдяки яким свобода кожного не заважає свободі решти» (*J. Kant Critique of Pure Reason*², р. 373); див. також його «Теорію права», де він каже: «Право (чи справедливість) — це сукупність умов, необхідних, щоб вільний вибір кожного був сумісним із вільним вибором усіх інших відповідно до загального закону свободи». Кант вважав, що саме це було метою Платона у «Державі», з чого стає зрозумілим, що Кант був одним із багатьох філософів, які або були обмануті Платоном, або ідеалізували його, приписуючи йому свої власні гуманістичні ідеї. У цьому зв'язку я можу зауважити, що палкий лібералізм Канта невисоко оцінюється в англійських та американських працях з політичної філософії (за винятком *W. Haccie. Kant's Principles of Politics*). Занадто вже часто заявляють, що Кант був попередником Гегеля, але з огляду на той факт, що він розпізнав у романтизмі Гердера і Фіхте вчення діаметрально протилежне його власному, таке твердження стосовно Канта є вкрай несправедливим і безперечно обурило б його. Лише величезний вплив гегельянства призвів до широкої підтримки цього, на мою думку, абсолютно необґрунтованого твердження.

⁵ Див. текст до приміток 32–33 до розділу 5.

⁶ Див. примітки 25–29 до розділу 5. Цитати, наведені в цьому абзаці, взято з «Держави»: (1) 433 a; (2) 434 a-b; (3) 441 d. Платонове твердження з першої цитати «Ми встановили...» порівняйте, зокрема, з «Державою», 397 e, де ретельно готується виклад теорії справедливості, і, звісно, з уривком 369 b-c, процитованим у тексті до прим. 29 до розділу 5. Див. також примітки 23 та 40 до цього розділу.

⁷ Як зазначалося у розділ 4 (прим. 18 і текст, а також прим. 29), Платон майже не говорить про рабів у «Державі», хоча те, що він каже, є досить важливим. Втім, у «Законах» він розвиває будь-які сумніви щодо свого ставлення до цієї проблеми (див., зокрема, статтю Г. Морроу, на яку я посилаюся у прим. 29 до розділу 4 — *G. R. Morrow, Plato and Greek Slavery // Mind, N. S., vol. 48, pp. 186–201, 402*).

⁸ Цитати взято з книжки Е. Баркера (*E. Barker. Greek Political Theory*, I, р. 180). Баркер твердить (ст. 176 та наст.), що «платонівська справедливість» це «соціальна справедливість», і правильно наголошує на її

«...істинний природи. Він відзначає (ст. 178 та наст.), що можлива критика цієї формули «не... зачіпає суті того, що люди звичайно розуміють під словом «справедливості», тобто «принцип, який дозволяє подолати зіткнення бажань», інакше кажучи, справедливість, що підходить особистості. Та він каже, що «таке заперечення не стосується справи» і що Платонівська ідея — це не «питання закону», а «поняття соціальної моралі» (ст. 179). Далі він твердить, що таке трактування справедливості, по-своєму, відповідало глибоким уявленням греків про справедливість: «Вкладаючи у поняття справедливості такий зміст, Платон не далеко пішов від уявлень, що побутували тоді у Греції». Баркер навіть не згадує про те, що існували докази протилежного, як-от ті, що будуть наведені у подальших примітках та текстах.

* Див. «Горґій», 488 с та наст. Повніше цей уривок процитовано та розглянуто у параграфі VIII цього розділу (див. прим. 48 до цього розділу та текст). Про Аристотелеву теорію рабства див. прим. 3 до розділу II та текст. Аристотеліві цитати, наведені в цьому параграфі, взято: (1) та (2) з «Нікомахової етики», V, 4, 7 та 8; (3) з «Політики», III, 12, 1 (1282 b); див. також примітки 20 та 30 до цього розділу. У цьому фрагменті міститься згадування про «Нікомахову етику»); (4) з «Нікомахової етики», V, 4, 9; (5) з «Політики», IV (VI), 2, 1 (1317 b). У «Нікомаховій етиці», V, 3, 7 (див. також «Політику», III, 9, 1; 1280 a) Аристотель також зауважує, що слово «справедливість» має різні значення у демократичній, олігархічній та аристократичній державах, відповідно до різного розуміння того, що таке «чеснота».

* (Текст, наведений далі, було вперше додано до американського видання 1950 року.)

Про Платонові погляди на політичну справедливість та рівність, викладені в «Законах», див., зокрема, фрагменти, де йдеться про два різновиди рівності («Законах», 757 b-d), процитовані далі у пункті (1). Стосовно факту, згаданого в тексті, що при розподілі почестей та покарань потрібно брати до уваги не лише чесноти та виховання, а й здоров'я (і навіть зріст та миловидість), див. «Законах», 744 с, процитовані у прим. 20 (1) до цього розділу, де розглядаються й інші фрагменти, які зачіпають дану проблему.

(1) У «Законах», 757 b-d Платон розглядає «два різновиди рівності». «Один із них... — це рівність міри, ваги, числа (тобто числова або арифметична рівність); та найкраща та найсправжніша рівність... більшого наділяє більшим, а меншого — меншим, видаючи кожному належне відповідно до його природи... Вшановуючи найдоброчесніших та відмічаючи меншими почестями тих, хто має менше чеснот і гірше походження, вона кожному віддає належне відповідно до принципу (раціональних) пропорцій. І саме це ми назвемо «політичною справедливістю». І хто б не заснував державу, повинен зробити єдиною метою свого законодавства... лише ту справед-

ливість, що, як зазначалося, є природною рівністю і що відповідно до ситуації розподіляється між нерівними». Цей другий різновид рівності, який Платон тут називає «політичною справедливістю» (а Арістотель назвав «розподільчим правом») і описує (з слідом за ним і Арістотель) як «пропорційну рівність» — найсправжнішу, найкращу та найприроднішу рівність, — згодом отримав назву «геометричної» («Горгій», 508 а; див. та кож 465 б-с і Плутархову «Moralia», 719 б та наст.) рівності, що є протилежною нижчій та демократичній «арифметичній» рівності. Роз'яснення, наведені у пункті (2), певно, допоможуть навчитися розрізняти ці два різновиди.

(2) Згідно з переказом (див. Comm. in Arist. Graeca, pars XV, Berlin, 1879, p. 117, 29; pars XVIII, Berlin, 1900, p. 118, 18), напис над входом до Платонової Академії сповіщав: «Хай не переступить цей поріг той, хто не навчився геометрії!» На мою думку, це гасло не лише наголошувало на важливості математичних досліджень, а й означало: «Арифметики (а точніше, піфагорейської теорії чисел) мало — ви повинні знати геометрію!» Я спробую окреслити причини, які змусили мене вважати, що остання фраза адекватно підсумовує один із найважливіших Платонових внесків у науку. Див. також «Додаток І» до тому І.

Як тепер загальновідомо, трактування ранніми піфагорейцями геометрії методологічно дещо подібне до того, що нині називають «арифметизацією». Геометрію розглядали як теорію щилих чисел (чи «натуральних» чисел, тобто таких, що складаються з монад або «неподільних одиниць» — див. «Держава», 525 е) і як теорію їхнього «логоі», тобто «раціональних» пропорцій. Ось приклад: Піфагорові прямокутні трикутники — це трикутники, в яких сторони мають саме такі раціональні пропорції (3 : 4 : 5 або 5 : 12 : 13). Ось загальна формула визначення таких пропорцій, яку приписували Піфагору: $2n + 1$: $2n$ ($n + 1$) : $2n$ ($n + 1$) + 1. Але ця формула, виведена із «гномону», не досить універсальна, як доводить такий приклад — 8 : 15 .17. Універсальною формулою, з якої виводиться Піфагорова шляхом підстановки $m = n + 1$, є $m^2 - n^2$: $2mn$: $m^2 + n^2$ (де $m > n$). Оскільки ця формула легко виводиться з так званої «теореми Піфагора» (якщо застосувати алгебраїчне зчислення, що було відоме раннім піфагорейцям) й оскільки ця формула, очевидно, не була відомою не лише Піфагору, але й Платону (який, згідно з Прокловим повідомленням, запропонував іншу неуніверсальну формулу), то можна припустити, що «теорема Піфагора» в її загальному вигляді не була відомою ani Піфагорові, ani Платону. (Не такі радикальні погляди на цю проблему виклав Т. Хіт у книжці T. Heath, A History of Greek Mathematics, 1921, vol. I, pp. 80—82. Формула, охарактеризована мною як «універсальна», належить Евклідові. Її можна отримати з непотрібно ускладненої формули, наведеної Хітом на ст. 82, спершу здобувши значення трьох сторін трикутника, а потім

помноживши їх на 2 / π n, після чого підставити у відповіді π замість n та p замість g .)

Відкриття ірраціональності квадратного кореня з двох (про що Платон згадує у «Гіппії Великому» та «Меноні»; див. прим. 10 до розділу 8; див. також Аристотель, «Перша Аналітика», 41 а 26 та наст.) зруйнувало піфагорейську програму «арифметизації» геометрії, а заразом, певно, життєвдатність самого піфагорейського Порядку. Переказ про те, що це відкриття спочатку тримали в таємниці, підтверджується тим фактом, що Платон спершу називав ірраціональне словом «*agrhētos*», тобто таємницею, захованою таємно; див. «Гіппій Великий», 303 b-c, «Держава», 546 с. (Згодом він став вживати термін «неспільномірність»; див. «Теетет», 147 с та «Закони», 820 с. Термін «*alogos*», здається, вперше застосував Демокрит, котрий написав дві книжки: «Про ірраціональні лінії та атоми» (або «Про ірраціональні лінії»), які було загублено. Платон знав цей термін, про що свідчить його зневажлива згадка про назву Демокрітової праці у «Державі», 534 d, але сам він ніколи не вживав його як синонім до терміна «*agrhētos*». З наявних джерел, уперше ми знаходимо використання «*alogos*» у такому значенні в Аристотеля у «Другій Аналітиці», 76 b 9. Див. також T. Heath. op. cit., vol. I, p. 84 f., p. 156 f. і мій «Додаток І» наприкінці першого тому.)

Крах піфагорейської програми, тобто арифметичного методу геометрії, очевидно, призвів до розробки Евклідового аксіоматичного методу, який, з одного боку, мав порятувати від загибелі те, що ще можна було врятувати (включно із методом раціонального доказу), а, з іншого боку, усвідомити факт незводимості геометрії до арифметики. З огляду на все це, цілком імовірно, що Платонівська роль у переході від давнішого піфагорейського методу до Евклідового була вкрай важливою — по суті, він був одним із перших творців специфічно геометричного методу, спрямованого на врятування того, що ще можна було врятувати, і зменшення втрат від краху піфагорейзму. Більшість із сказаного слід розглядати як украй непевну історичну гіпотезу, втім, деякі підтвердження її можна виявити в Аристотелевій «Другій Аналітиці», 76 b 9 (яка вже згадувалася), зокрема, якщо порівняти цей уривок із «Законами», 818 с, 895 е (парне та непарне) та 819 е-820 а, 820 с (неспільномірність). Ось цей фрагмент: «Арифметика (досліджує) значення «парного» та «непарного», а геометрія — що таке «ірраціональне»... (або «неспільномірне»; див. «Першу Аналітику», 41 а 26 та наст., 50 а 37. Див. також «Метафізику», 983 а 20, 1061 b 1-3, де проблема ірраціональності трактується як властивість геометрії, та 1089 а, де, як і в «Другій Аналітиці», натяк на метод «квадратної стопи», про який йдеться у «Теететі», 147 d). Про глибоку зацікавленість Платона проблемою ірраціональності свідчать два уривки, що вже згадувалися: «Теетет», 147 с-148 а та «Закони», 819 d-822 d, в яких Платон проголошує, що йому

соромно за греків, які не цікавляться великою проблемою неспільномірних **вещей**.

Далі я вважаю, що «Теорія первісних тіл» (у «Теететі» від 53 с до 62 с, а, можливо, навіть до 64 а; див. також «Держава», 528 b-d) була частиною Платонівського розв'язання цієї проблеми. З одного боку, в теорії зберігся атомістичний характер піфагореїзму — неділимі частки («монади»), які відігравали важливу роль в атомістичних ученнях, — а з іншого боку, запроваджуються ірраціональні числа (квадратні корені з двох та трьох), існування яких вже неможливо було заперечувати. Робиться це за допомогою двох прямокутних трикутників: один утворюється з квадрата, розділеного діагоналлю, яка відноситься до сторони квадрата як корінь з двох, а другий трикутник є половиною рівнобедреного трикутника, поділеного пополам висотою, яка відноситься до гіпотенузи як квадратний корінь з трьох. Ці трикутники вважаються основою для створення всього іншого. Справді, доктрина про те, що ці два ірраціональні трикутники є границями («pegas»; див. «Менон», 75 d-76 a) чи «формами» всіх елементарних фізичних тіл, може бути названа однією з провідних фізичних доктрин, викладених у «Тимей».

Усе це має підштовхнути до думки, що застереження проти тих, хто необізнаний з геометрією (натяк на це можна виявити в «Тимей», 54 а), могло мати гострішу спрямованість, про яку ми говорили раніше, і що воно могло бути пов'язане з переконанням, що геометрія є чимось набагато важливішим за арифметику. (Див. «Тимей», 31 с.) А це, у свою чергу, пояснило б, чому Платонівська «пропорційна рівність», яку він вважав аристократичнішою, порівняно до демократичної арифметичної або числової рівності, згодом була ототожнена з «геометричною рівністю», яку Платон згадує в «Горгії», 508 а (див. прим. 48 до цього розділу), і чому (от хоча б Плутархом, loc. cit.) арифметика та геометрія асоціювалися відповідно з демократією та спартацькою аристократією — навіть попри той факт, про який згодом певно забули, що піфагорейці, подібно до Платона, були на боці аристократів і що в їхньому вченні головний наголос робився на арифметиці, а поняття «геометричний» для них означало певний різновид числової (тобто арифметичної) рівності.

(3) Для створення первісних тіл Платон звертається в «Тимей» до розгляду елементарного квадрата й елементарного рівнобедреного трикутника, які у свою чергу складаються з двох різних типів *субелементарних трикутників* — половини квадрата, сторона якого кратна $\sqrt{2}$, і половини рівнобедреного трикутника, одна із сторін якого кратна $\sqrt{3}$. Питання про те, чому Платон обрав для розгляду саме ці два субелементарні трикутники замість того, щоб розглядати власне квадрат та рівнобедрений трикутник, багато дискутувалося. Дослідники Платонівської спадщини також цікавилися, чому він будує свої елементарні квадрати з чотирьох субелементар-

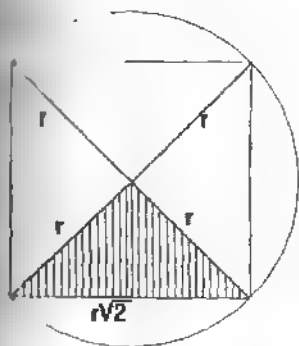
створюючи квадрати, а не з двох, а елементарний рівнобедрений трикутник з двома пітрикутниками, а не з двох (див. перші з двох малюнків, наведених далі). Про друге питання йтиметься у пункті (4)).

Ніби першого з цих двох питань, здається, майже ніхто не помітив, що Платон, проявляючи великий інтерес до проблеми ірраціональності, не став би «вирішувати» дві ірраціональні величини $\sqrt{2}$ та $\sqrt{3}$ (про які він незначимо говорить в уривку 54 b), якби він не прагнув представити саме ці ірраціональні числа як неподільні далі елементи його світу. (Ф. Корнфорд у своїй книжці «Космологія Платона» на ст. 214 та ст. 231 довго дискутує обидва ці питання, але запропоноване ним розв'язання обох проблем — чи «гіпотеза», як він називає його на ст. 234, — здається мені абсолютно неприйнятним. Якби Платон насправді прагнув досягти певної «уніфікації», подібної до тієї, що розглядається Корнфордом — хоча Платон ніколи не натякає на існування чогось меншого за те, що Корнфорд називає «ступенем В», — то йому було б досить поділити пополам сторони елементарних квадратів та рівнобедрених трикутників, які Корнфорд називає «ступенем В», побудувавши кожний із них з чотирьох елементарних фігур, що не містять у собі ірраціональних величин.)

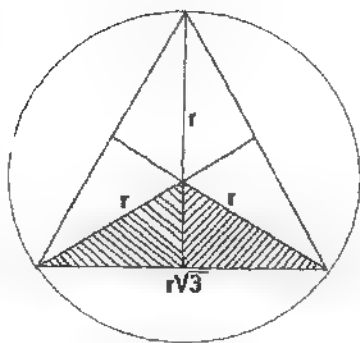
Втім, якщо Платон прагнув запровадити ці ірраціональні величини у світ на сторони субелементарних трикутників, з яких складено все на світі, тоді він повинен був вірити, що в такий спосіб можна розв'язати проблему. А ця проблема, на мою думку, полягала у «природі (спільномірності та) неспільномірності» («Закони», 820 c). Звісно, цю проблему особливо важко було розв'язати на основі космології, побудованої на якомусь різновиді атомістичної теорії, оскільки ірраціональні величини не є кратними хоч якоїсь одиниці, що є виміром раціональних величин. Втім, якщо одиниці виміру самі виражені відтинками, що перебувають в «ірраціональних співвідношеннях», тоді можна пояснити цей у край важливий парадокс, адже такими одиницями можна виміряти як раціональні, так й ірраціональні величини, а існування ірраціональних величин перестає бути незбагненним чи «ірраціональним».

Проте Платон знав, що, крім $\sqrt{2}$ та $\sqrt{3}$, є й інші ірраціональні величини, оскільки в «Теететі» згадує про відкриття нескінченної кількості ірраціональних квадратних коренів (в уривку 148 b він також говорить, що «подібні вмірування справедливі й стосовно твердих тіл», проте це не обов'язково повинно стосуватися кубічних коренів, а може відноситись до діагоналі куба, тобто до $\sqrt{3}$). У «Гіппії Великому» він також згадує (303 b-c; див. Heath, op. cit., p. 304) той факт, що шляхом додавання (чи інших арифметичних дій) ірраціональних величин можна здобути інші ірраціональні числа (так також і раціональні; тут Платон ніколи не натякає, що, наприклад, $2 - \sqrt{2}$ дорівнює ірраціональному числу і повинно здобути число, якщо до нього додати $\sqrt{2}$, звідси, даватиме раціональну величину).

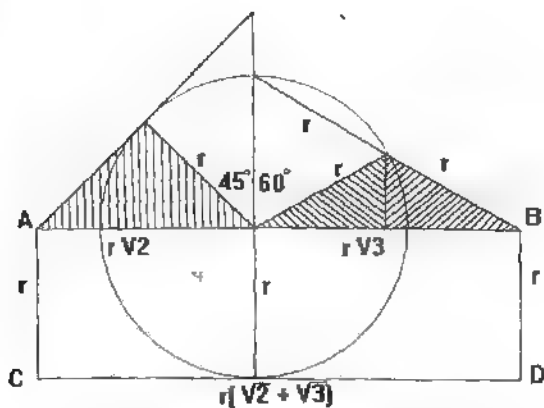
З огляду на ці обставини стає зрозумілим, що якби Платон хотів розв'язати проблему ірраціональності шляхом введення своїх елементарних трикутників, то він повинен був вважати, що всі ірраціональні величини (чи принаймні кратні їм числа) можна вивести шляхом додавання (а) одиниць, (б) $\sqrt{2}$ та (в) $\sqrt{3}$ і кратних їм чисел. Звісно, це було би помилкою, але в нас є всі підстави вважати, що на той час не існувало жодних доказів зворотного. А твердження, що є лише два різновиди атомарних ірраціональностей — діагоналі квадрата і куба — і що всі інші ірраціональні величини можна арифметичним шляхом вивести з (а) одиниць, (б) $\sqrt{2}$ та (в) $\sqrt{3}$, могло видатися досить вірогідним, зважаючи на відносний характер ірраціональних величин. (Я маю на увазі той факт, що ми можемо з цілковитим правом назвати ірраціональною як діагональ квадрата з одиничною стороною, так і сторону квадрата з одиничною діагоналлю. Слід також пам'ятати, що Евклід у X книжці, визначенні 2 і далі називає всі неспільномірні квадратні корені «спільномірними через їхні квадрати».) Отож, Платон цілком міг вірити у правильність цього твердження, навіть якщо він, певно, і не мав у своєму розпорядженні неспростованого доказу свого припущення. (Вперше це твердження, очевидно, спростував Евклід.) У тому ж фрагменті з «Тимей», де Платон викладає свої міркування, чому він віддає перевагу субелементарним трикутникам, є одне незаперечне посилання на певну недоведену гіпотезу, про яку він пише («Тимей», 53 c-d): «усі трикутники можна вивести з двох, що мають по одному прямому куту і по два гострих, але при цьому в одного (піквдрата) по обидва боки від прямого кута лежать рівні кути величиною в одну й ту саму частку прямого кута, обмежені рівними сторонами, а в іншого (піквінбедреника) — нерівні кути, обмежені нерівними сторонами. Саме в них, ми припускаємо, початок... усіх інших тіл, покладаючись у цьому на ймовірність (чи вірогідне припущення), поєднану з необхідністю (доказом). Принципи, віддалені ще більше, ніж ці два, відомі лише богам, а з людей їх знають тільки ті, кого вподобають на небесах». І далі, пояснивши, що є безліч нерівнобедрених трикутників, з яких слід обирати найкращі, й, сказавши, що цими найкращими є половинки рівнобедреників, Платон говорить («Тимей», 54 a-b; Корнфорд був змушений пом'якшити цей уривок, щоб вкласти його в рамки своєї інтерпретації; див. його прим. 3 до ст. 214): «Це вимагає занадто довгого обґрунтування, але якби когось пощастило дослідити це питання і довести саме такі властивості, то ми із задоволенням визнали б таку людину переможцем». Платон не пояснює, що він має на увазі під «такими властивостями», — певно, це якась (гіпотетична) математична властивість, що виправдовує твердження, згідно з яким після вибору трикутника, який містить $\sqrt{2}$, «найкращим вибором» буде трикутник, що містить у собі $\sqrt{3}$. З огляду на наведені вище міркування, я вважаю, що ця Платонівська властивість була гаданою відносною



Платонів елементарний квадрат, побудований з чотирьох субелементарних рівнобедрених прямокутних трикутників



Платонів елементарний рівносторонній трикутник, побудований з шести субелементарних нерівнобедрених трикутників



Прямокутник ABCD, площа якого перевищує площу круга менше, ніж на півтори тисячі

раціональністю інших ірраціональних величин, тобто величин, співвідносно з одиницею, квадратним коренем з двох та квадратним коренем з трьох.

(4) Додатковим доказом на користь нашої інтерпретації, хоча я й не знайшов у Платонових текстах хоч якихось свідочств, що підтверджували його, можуть послужити викладені далі міркування. Цікаво, що сума $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ дуже близька до значення числа π . (Див. *E. Borel* *Space and Time*, 1926, 1960, p. 216; мою увагу до цього факту, що, правда в іншому контексті, привернув В. Марінеллі.) Несточність тут складає лише 0,0047, тобто менше ніж півтори тисячних від значення числа π . Навряд у той час було відоме точніше значення числа π . Одне з пояснень цього цікавого факту може полягати в тому, що середнє арифметичне площі окресленого шестикутника та вписаного восьмикутника є добрим наближенням до площі круга. Тепер стає зрозумілим, що, з одного боку, Брансон досліджував властивості окреслених та вписаних багатокутників (див. *T. Heath*, op. cit., p. 224), а, з другого боку, що Платон цікавився додаванням ірраціональних величин, а отже, повинен був спробувати здобути суму $\sqrt{2} + \sqrt{3}$. Отже, є два способи, за допомогою яких Платон міг би здобути приблизну рівність $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$, і другий з цих способів був настільки очевидним, що Платон, певно, не міг не помітити його. Цілком вірогідно, що Платон знав цю рівність, але не міг довести, чи є вона вираженням точної рівності, чи лише наближенням.

Але якщо це й справді так, тоді ми, певно, можемо відповісти на «друге питання», згадане у пункті (3), а саме, питання, чому Платон побудував свій елементарний квадрат із чотирьох субелементарних трикутників (півквадратів), а не з двох, і елементарний рівнобедреник з шести субелементарних трикутників (піврівнобедреників), а не з двох. Якщо поглянути на перший з двох наведених вище малюнків, то ми побачимо, що ці побудови наголошують на центрі окреслених та вписаних кил, і в обох випадках, на радіусах окресленого кола. (У випадку з рівнобедреником на малюнку є також радіус вписаного кола, але очевидно, що Платон мав на увазі окреслене коло, оскільки він називав радіус «діагоналлю», коли описував метод побудови рівнобедреника; див. «Тімей», 54 d-e та 54 b.)

Якщо ми тепер візьмемо ці два окреслені кола, або точніше, впишемо елементарні квадрат та рівнобедреник у коло з радіусом r , то виявимо, що сума сторін цих двох фігур наближається до $4r$. Інакше кажучи, Платонів побудова пропонує одне з найпростіших розв'язань проблеми квадратури круга, що й доводять три наші малюнки. У світлі сказаного можна припустити, що Платонів гіпотеза, а також його готовність «визнати переможцем» того, хто зможе довести його правоту, про що ми говорили у пункті (3), зачіпають не лише загальну проблему спільномірності ірра-

начиних величин, але також і специфічні проблеми того, чи відповідає $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ площі одиничного круга.

Мініміює ще раз наголосити, що мені невідомий жоден прямий доказ, яким, крім Платона, мав на увазі саме це. Але, якщо зважити на непрямі свідчення, наведені мною тут, то моя гіпотеза не видається абсолютно неімовірною. Я не думаю, що вона менш обґрунтована, ніж гіпотеза, висунута Корнфордом, і якщо вона справедлива, то ми здобуємо переконливіше пояснення відповідних уривків.

(?) Якщо у нашому твердженні, висунутому в пункті (2) цієї примітки, бачити якийсь смисл, що Платонове гасло про необхідність знання, крім епікрітики, ще й геометрії, так само як і в припущенні, що цей наголос було зроблено у зв'язку з відкриттям ірраціональності квадратних коренів з двох та трьох, тоді це до певної міри може прояснити також Платонову теорію «ідей» та зміст широковідомих Аристотелевих зауважень з цього приводу. Ці міркування допомогли б нам пояснити чому, у світлі цього відкриття, піфагорейське уявлення про те, що речі (форми, тіла) є числами, а моральні ідеї – співвідношеннями чисел, повинно було зникнути чи, можливо, поступитися місцем, як це відбулося в «Тімеї», доктрині, згідно з якою елементарні форми або границі («*pegas*»; див. уривок з «Менона», 73 d-75 a, який згадувався раніше), чи форми або ідеї речей є трикутниками. І водночас ми одержали б пояснення, чому лише через одне покоління Академія повернулася до піфагорейської доктрини. Як тільки відбулося потрясіння від відкриття ірраціональності, математики почали звикати до ідеї, що ірраціональні величини повинні бути числами, незважаючи ні на що, оскільки вони перебувають в елементарних співвідношеннях більшого чи меншого до інших (раціональних) чисел. На цьому ступені зникає упередженість щодо піфагорейзму, хоча після прийняття ірраціональності теорія про те, що форми є числами або співвідношеннями чисел, набула трохи іншого змісту (що, певно, не до кінця усвідомлювали прихильники цієї нової теорії). Див. також Додаток I до першого тому. *

¹⁰ Відоме зображення Фемиди із зав'язаними очима, тобто такої, що не вважає на стаї позивача, і з терезами в руці, що символізують рівність та справедливе розв'язання позовів та суперечливих інтересів, — це символічне уособлення егалітарної ідеї справедливості. Це уособлення, втім, не можна використати як аргумент на користь твердження, наче ця ідея була відома за Платонового життя. Як люб'язно повідомив мене професор Гомбріх, таке зображення Фемиди виникло в епоху Відродження під впливом уривка з Плутархової «Ізиди та Озіріса», а не творів письменників класичної Греції. * З іншого боку, зображення Діке з терезами є класичним (про це зображення, зроблене Тимокартом, який жив через покоління після Платона, див. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*, 1946, pp. 100, 266, plate 5) і засновується, певно, на Гесіодовому ототожненні сузір'я Діви

з Діке (з огляду на те, що поруч були Терези). У світлі інших доказів, наведених тут, щоб показати зв'язок справедливості чи Діке з рівним розподілом, терези в її руках, певно, відіграють таку саму роль, що й терези в руках Феміди.

¹¹ «Держава», 440 c-d. Уривок завершується характерним порівнянням із сторожовим собакою: «Хіба що його заспокоїть голос власного розуму, що відкликє його, подібно до того, як пастух відкликє свого собаку» (Див. прим. 32 (2) до розділу 4).

¹² Платон, по суті, має це на увазі, коли двічі показує, що Сократ сумнівався, де йому слід шукати справедливості. (Див. 368 b та наст., 432 b та наст.)

¹³ Адам, очевидно, не помітив (під Платоновим впливом) егалітарної теорії у своїй примітці до «Держави», 331 e та наст., де він, мабуть, справедливо зауважує, що «погляд, згідно з яким Справедливість полягає в тому, щоб чинити добре друзям та але ворогам, цілком вірно віддзеркалює мораль, що переважала тоді в Греції». Проте він помиляється, говорячи далі, що така точка зору «була загальноприйнятною», оскільки забуває про своє власне свідцтво (прим. до 561 e 28), яке доводило, що рівність перед законом («ізономія») «була гордим гаслом демократії». Див. також примітки 14 та 17 до цього розділу.

Одна з перших (якщо не найперша) згадка про «ізономію» міститься в уривку з творів лікаря Алкмеона (початок п'ятого століття; див. Д³, розд. 24, фр. 4), який вважає ізономію умовою здоров'я й протиставляє її «монархії», тобто владі однієї людини над багатьма. Тут ми маємо справу з політичною теорією тіла або, точніше, з людською фізіологією. Див. також прим. 32 до розділу 5 та прим. 59 до розділу 10.

¹⁴ Побіжну згадку про рівність (подібну до тієї, що є в «Горгії», 483 c-d; див. також цю примітку далі і прим. 47 до цього розділу) — можна знайти у Главконовій промові у «Державі», 359 c, але це питання не було розвинуте далі. (Стосовно цього фрагмента див. прим. 50 до даного розділу.)

Рішуче нападаючи на демократію (див. текст до приміток 14—18 до розділу 4), Платон робить три уїдливі зауваження стосовно егалітаризму. У першому він каже, що демократія «робить рівними як рівних, так і нерівних» (558 c; див. Адамову примітку до 558 c 16; див. також прим. 21 до цього розділу), надаючи цим словам іронічного забарвлення. (Платон пов'язував рівність з демократією раніше, а саме, коли описував демократичну революцію; див. «Державу», 557 a, процитовану в тексті до прим. 13 до розділу 4.) Друге зауваження характеризує «демократичну людину» як таку, що потурає усім своїм бажанням «порівну» незалежно від того, добрі вони чи погані. Ось чому таку людину називають «егалітаристом» («ізономістом»), натякаючи на ідею «рівних законів для всіх» чи «рівності перед законом» (про «ізономію» див. примітки 13 та 17 до цього

розділу). Цей каламбур трапляється у «Державі», 561 е. Шлях до нього веде з приміток 9—10 до цього розділу, оскільки перед цим Платон вже тричі вживав слово «рівний» («Держава», 561 b та c) для того, щоб охарактеризувати ставлення до людини, для якої всі бажання та примхи «рівні». Третій з цих дешевих прийомів полягає у звертанні до уяви читачів і часто використовується навіть нині у пропаганді такого ґатунку: «Я ледь не забув згадати про таку велику роль, яку відігравали ці знамениті «рівні закони» і ця знаменита «вбивада» у стосунках між чоловіками та жінками...» («Держава», 536 b).

Окрім згаданого тут доказу важливості егалітаризму (а також у тексті приміток 9—10 до цього розділу), ми повинні надто зважити на власне Платонове свідчення у (1) «Горгії», де він пише (488 е-589 а; див. також примітки 47, 48 та 50 до цього розділу): «Хіба більшість не вважає, що... несправедливість — це рівність?», (2) «Менексені» (238 е-239 а; див. прим. 19 до цього розділу та текст). Місця в «Законах», де йдеться про рівність, були написані пізніше «Держави», а отже, не можуть слугувати свідченням того, що Платон усвідомлював важливість проблеми, коли писав «Державу»; втім, див. текст до приміток 9, 20 та 21 до цього розділу.

¹⁵ У зв'язку з третім зауваженням Платон сам каже (563 b; див. попередню примітку): «Чи не висловити нам те, що в нас на вустах?» Певно, цією реплікою він бажає показати, що не бачить обставин, які примушували б його відмовлятися від жарту.

¹⁶ Я вважаю, що Фукиддова (11, 37 та наст.) версія Періклової промови заслуговує на довіру. Цілком імовірно, що Фукидд був присутній при виступі Перікла промови, і в будь-якому разі він постарався би відтворити її якомога точніше. Є багато підстав вважати, що в ті часи не було нічого дивного в тому, що людина вчила напам'ять промову іншої людини (див. Платонового «Федра»), і вірогідне відтворення промови такого роду насправді було не таким уже й важким, як можна подумати. Платон знав цю промову або з Фукиддової версії, або з іншого, дуже подібного до неї джерела. Див. також прим. 31 та 34—35 до розділу 10. (Тут можна згадати про те, що на початку своєї кар'єри Перікл зробив кілька сумнівних поступок популярним плебінним інстинктам і не менш популярному груповому егоїзму людей. Тут я маю на гадці законодавство про громадянство, прийняте у 451 році до н. е. Втім, згодом Перікл переглянув своє ставлення до цих питань, можливо, під впливом таких людей, як Протагор.)

¹⁷ Див. Геродот, III, 80 і надто панегірик «ізономії», цебто рівності перед законом (III, 80, 6); див. також примітки 13 та 14 до цього розділу. Цей фрагмент з Геродота, що до певної міри жилинує на Платона (див. прим. 24 до розділу 4), висміюється в «Державі», так само, як і Періклова промова; див. прим. 14 до розділу 4 та прим. 34 до розділу 10.

¹⁸ Навіть натураліст Арістотель не завжди звертається до цього натура-

1. Einleitung
 2. Grundlagen der Informatik
 3. Algorithmen und Datenstrukturen
 4. Programmierung in C++
 5. Objektorientierte Programmierung
 6. Systemprogrammierung
 7. Netzwerke
 8. Sicherheit
 9. Wahlverfahren
 10. Wahlverfahren
 11. Wahlverfahren
 12. Wahlverfahren
 13. Wahlverfahren
 14. Wahlverfahren
 15. Wahlverfahren
 16. Wahlverfahren
 17. Wahlverfahren
 18. Wahlverfahren
 19. Wahlverfahren
 20. Wahlverfahren
 21. Wahlverfahren
 22. Wahlverfahren
 23. Wahlverfahren
 24. Wahlverfahren
 25. Wahlverfahren
 26. Wahlverfahren
 27. Wahlverfahren
 28. Wahlverfahren
 29. Wahlverfahren
 30. Wahlverfahren
 31. Wahlverfahren
 32. Wahlverfahren
 33. Wahlverfahren
 34. Wahlverfahren
 35. Wahlverfahren
 36. Wahlverfahren
 37. Wahlverfahren
 38. Wahlverfahren
 39. Wahlverfahren
 40. Wahlverfahren
 41. Wahlverfahren
 42. Wahlverfahren
 43. Wahlverfahren
 44. Wahlverfahren
 45. Wahlverfahren
 46. Wahlverfahren
 47. Wahlverfahren
 48. Wahlverfahren
 49. Wahlverfahren
 50. Wahlverfahren
 51. Wahlverfahren
 52. Wahlverfahren
 53. Wahlverfahren
 54. Wahlverfahren
 55. Wahlverfahren
 56. Wahlverfahren
 57. Wahlverfahren
 58. Wahlverfahren
 59. Wahlverfahren
 60. Wahlverfahren
 61. Wahlverfahren
 62. Wahlverfahren
 63. Wahlverfahren
 64. Wahlverfahren
 65. Wahlverfahren
 66. Wahlverfahren
 67. Wahlverfahren
 68. Wahlverfahren
 69. Wahlverfahren
 70. Wahlverfahren
 71. Wahlverfahren
 72. Wahlverfahren
 73. Wahlverfahren
 74. Wahlverfahren
 75. Wahlverfahren
 76. Wahlverfahren
 77. Wahlverfahren
 78. Wahlverfahren
 79. Wahlverfahren
 80. Wahlverfahren
 81. Wahlverfahren
 82. Wahlverfahren
 83. Wahlverfahren
 84. Wahlverfahren
 85. Wahlverfahren
 86. Wahlverfahren
 87. Wahlverfahren
 88. Wahlverfahren
 89. Wahlverfahren
 90. Wahlverfahren
 91. Wahlverfahren
 92. Wahlverfahren
 93. Wahlverfahren
 94. Wahlverfahren
 95. Wahlverfahren
 96. Wahlverfahren
 97. Wahlverfahren
 98. Wahlverfahren
 99. Wahlverfahren
 100. Wahlverfahren

1. The first step is to identify the problem or question that needs to be answered. This involves understanding the context and the specific requirements of the task.

1. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 2. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 3. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 4. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 5. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 6. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 7. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 8. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 9. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්
 10. අනුමැතිය ලබාදීම සඳහා අවශ්‍ය වන ප්‍රධාන කොටස්

1. Успешно ли вы справились с заданием? Если да, то как вы считаете, почему?
 2. Если нет, то почему не справились?
 3. Какие трудности возникли?
 4. Какие вопросы остались?
 5. Какие выводы можно сделать?
 6. Какие рекомендации можно дать?

[illegible][illegible]

Замечание 4: В пункте 4 не требуется указывать, какой именно документ является источником информации, а также, в каком именно документе содержится информация.

[illegible][illegible][illegible]

Игра ведется на доске 10 x 10 и начинается с того, что игрок 1 ставит своего короля в клетку e1, а игрок 2 ставит своего короля в клетку e10. Игроки ходят по очереди, двигая своего короля на одну клетку в любом направлении. Игра заканчивается, когда один из игроков не может сделать ход. Побеждает тот, кто вынужден сделать последний ход.

[illegible][illegible]

በሥራ ማድረግ ይቻላል። ሆኖም የጥራት ጥራት ማረጋገጫ ማድረግ ለሥራ ማድረግ ማስቀመጥ ይቻላል። ሆኖም የጥራት ጥራት ማረጋገጫ ማድረግ ለሥራ ማድረግ ማስቀመጥ ይቻላል።

трину Платон згадує в «Держави» (387 d-e) попри ту обставину, що вона абсолютно суперечить одній з головних тез «Держави». — а саме, що лише держава може бути самодостатньою. (Див розділ 5, прим. 25 та текст до цієї та наступних приміток.)

³⁷ «Держава» 368 b-c

³⁸ Див. надто «Державу», 344 a та наст.

³⁹ Див. «Закони» 923 b.

⁴⁰ «Держава». 434 a-c. (Див. також текст до прим. 6 та прим. 23 до цього розділу, і примітки 27 (3) та 31 до розділу 4.)

⁴¹ «Держава». 466 b-c. Див. також «Закони». 715 b-c та багато інших фрагментів, спрямованих проти антихристиянських зловживань класовими привілеями. Див. також прим. 28 до цього розділу і прим. 25 (4) до розділу 7.

⁴² Тут натякається на «парадокс свободи»; див. прим. 4 до розділу 7. Стосовно проблеми державного контролю за освітою див. прим. 13 до розділу 7.

⁴³ Див. Аристотель, «Політика», III, 8, 6 та наст. (1280 a). Див. E. Burke French Revolution, ed. 1815; vol. V p. 184. Цей уривок доречно процитував Б. Джовет у своїх примітках до Аристотелевого фрагмента; див. Aristotle Politics, ed. by B. Jowett, vol. II, p. 126.

Наступну Аристотелеву цитату взято з його «Політики», III, 9, 8. (1280 b)

Дж. Філд, приміром, пропонує схожу критику (*G. Field. Plato and his Contemporaries*, p. 117): «Не існує проблеми міста та його законів, які б справляли хоч яку виховну дію на моральне обличчя громадян». Однак Т. Грін чітко продемонстрував (*T. Green. Lectures on Political Obligations*), що держава не може насаджувати мораль через закони. Він напевно погодився б з таким формулюванням: «Ми бажаємо зробити моральною політику, а не політизувати мораль» (див. закінчення цього абзаца в тексті). Подібні Грінівим поглядам думки ще раніше висловив Спіноза (Б. Спіноза, «Богословсько-політичний трактат», розділ 20): «Той, хто хоче все регулювати законами, радше заохочуватиме пороки, аніж виправлятиме їх».

⁴⁴ Я вважаю базовою для будь-якої спроби взяти під контроль міжнародну злочинність аналогію між громадянським миром і міжнародним, між звичайним злочинним та міжнародним. Про цю аналогію та її обмеженість, а також про убогість історичистського методу для розв'язання подібних проблем див. прим. 7 до розділу 9.

* Можна згадати Г. Моргентау, як одного з тих, хто вважає раціональними методи встановлення міжнародного миру утопічною мрією (див. його книжку *H. T. Morgenthau Scientific Man versus Power Politics*, English Edition, 1947). Про погляди Моргентау можна сказати, що вони характерні для розчарованого історичиста. Він усвідомлює, що історичні передбачення неможливі, але оскільки він припускає (приміром, разом із марксистами)

[illegible][illegible][illegible]

1. принцип равенства граждан перед законом и судом. Государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, происхождения, имущественного и должностного положения, места жительства, отношения к религии, убеждений, принадлежности к общественным объединениям, а также от других обстоятельств. Запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или иной принадлежности к той или иной социальным группам. Для всех равны перед законом и судом.

добрих людей, а до поганих» Наскільки я погоджуюсь зі словами, виділеним курсивом, настільки ж вважаю недоречним припущення що міститься на початку фрагмента. (Див. надто прим. 25 (3) до цього розділу.) Подібне припущення можна виявити у блискучому фрагменті з «Представницького уряду» (*J. Mill Representative Government 1861* див. зокрема, ст. 49) де Міль бореться з Платоновим ідеалом філософа-правителя, бо саме через те що його правління буде безкодицим, воно означатиме «зречення» простих громадян від своєї волі та від можливості судити про політику.

Можна зауважити, що це Міддлс припущення було частиною «спроби розв'язати конфлікт між «Есе про уряд» Джеймса Мілля (*James Mill Essay on Government*) та «знаменитою атакою Маколей» на цю працю (так називає її сам Дж. Міль, див. *J. S. Mill Autobiography*, chap. V, «One Stage Onward», 1st edition, 1873 pp. 157–161. Критику Маколей вперше було опубліковано в «*Edinburg Review*» March 1829 і June 1829, October 1829). Цей конфлікт відіграв важливу роль у розвитку поглядів Дж. Мілля, а спроба розв'язати конфлікт насправді визначила кінцеву мету та характерні риси «Логіки» («принципові розділи якої я згодом опублікував у «Логіці моральних наук») як писав Міль у своїй «Автобіографії».

Ось яке розв'язання конфлікту між його батьком та Маколейм пропонує Дж. С. Міль. Він каже, що його батько правильно вважав політику дедуктивною наукою, але помилявся, гадаючи, що «ця дедукція (була) такою самою... як і в чистій геометрії», тоді як Маколей був правий щодо більшого ступеня експериментальності дедукції, але помилявся, порівнюючи її з «чисто експериментальним методом хімії». Правильне розв'язання конфлікту згідно з Дж. С. Міллем (*J. S. Mill Autobiography*, ст. 159 та наст.) полягало ось у чому: політика підходить дедуктивний метод динаміки – а саме, метод, який, на його думку, характеризується «підумовуванням наслідків за взірцем «принципу додавання сил». (Ця ідея Дж. С. Мілля проіснувала принаймні до 1937 року – як я показав у моїй «Убогості історизму».)

Не думаю, що цей аналіз був змістовним (тим паче, що він ґрунтувався на неправильному розумінні динаміки та хімії). Втім, деякі моменти можуть видатися вартими уваги.

Джеймс Міль, подібно до багатьох його попередників та наступників, намагався за словами Маколей («наприкінці його першої статті») «звести науку управління з принципу людської природи» – на мою думку, Маколей зробив абсолютно правильний висновок про те, що така спроба «цілкоміто неможлива». Метод Маколей можна назвати до певної міри емпіричним, оскільки для спростування догматичних теорій Дж. Мілля він широко використовував історичні факти. Але аживаний ним метод не має нічого спільного з хімією (чи з беконівським індуктивним методом, який Маколей

[illegible][illegible]

1980-1981

[illegible][illegible][illegible][illegible]

нині представники примечного класу здобували освіту (Дж. прим. 33 до розділу 4). Окрім того Платон був, принаймні на свій смак, дитячою емоційно. Але тільки не омонітом плутократів, який він віддавав перевагу методам безалайности чи егалітарним успішностям днів. Фрагмент з «Законами» 744 b та інст. проінтованний у прим. 20 і 3 до розділу 6. Стосовно прибісний державного контролю за освітою днів, також прим. 41 до розділу 4 та примітки 39—41 до розділу 4.

¹ Згідно з Дж. Бернетом (*J. Barnes Greek Philosophy*, т. 1, 178) «Державо» це чинто соратський диалог (чи навіть докритичський галий погляд може виникати ближчим до правди днів. Червоня праці, А. Р. Winkler: *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Але Бернет навіть стрісно не спробував уникнути не судження з валдівим твердженням, яке ми цитує з Платонівим «Нового листа» (*J. Barnes Greek Philosophy*, т. 1, р. 218) швидкоплинний цей документ справжнім. Днів. прим. 56 (5. г) до розділу 10.

«Законо», 942 с. ювілейний цей фрагмент проінтовано; прим. 33 до розділу 6.

¹⁰ «Державо», 540 с.

Днів. цитату з «Державо» 473 с. с. намагаю в тексті до прим. 44 до розділу 8.

¹¹ «Державо» 408 b-c. Днів. «Законо» 634 d-e та який Платон визначив дорісський закон, що «заборонило молодим людям доводитися, який закон є правильним, а який хибним, і висуває їх усіх одночасно оподобуватися із тим, що в законах все добре». Цим же ладом поділого шлу може критикувати закон, додас чиний автор, але і й доживати в робити не лише тоді, коли поруч немає знала. Днів. також тект до прим. 21 до цього розділу та примітки 17, 23 та 40 до розділу 4.

¹² «Державо», 497 b.

Там же 537. На ту ж цитату взято з 517 d-e та 521 «Приміщення цього фрагмента» 540 b-c. Це одне з найкращих киме заходження мититися у 536 с. д. де Платон каже, що люди, обрані іна не жовчано у пиче редисому фрагменті) для наочний диалектики, безперечно с застарілим для наочний ювних предметів.

¹³ Днів. *M. S. The Riddle of the Early Academy*, р. 79 а також «Парменіде», 135 c-d.

Дж. Грют будучи видатним демократом, різко критикує ш Платонісний погляд (ви шк. ювності в ч. привиду «мистимістичний» уривок з «Державо», 517 c, 541 c) «Ідеа заборони диалектичний бесід з ювності, с. абсолютно антиократичський». На правді асма повторим «бинуванняльний» акт Мелети в Аніта на процесі проти Сократа. Вома «живе іким обивнуванням Сократа в розбещенні митиді. І асма «жовчність, що ми (Платоні) заборонили подоби бесід ладям, молодим ридівати, то ми

Вопросы философии

Вопросы философии

Вопросы философии

Philosophy, Yale University Press, (1949)*

Вопросы философии

Вопросы философии

[illegible][illegible]

This report also presents some findings of Anne Werber's study.

[illegible]

розділу) навіть як «ізострому брехню».

Figure 1. Schematic diagram of the experimental setup. The subject is seated in a chair and views the screen through a mirror. The screen displays the target (a red dot) and the starting position (a green dot). The subject's hand is positioned at the starting position. The distance between the starting position and the target is 10 cm. The subject is instructed to move the hand from the starting position to the target as quickly and accurately as possible. The time taken for the hand to reach the target is recorded as the movement time (MT). The distance between the starting position and the target is also recorded as the movement distance (MD). The MT and MD are used to calculate the movement velocity (V).

1. The first part of the document is a header section containing the title "THE FIRST PART OF THE DOCUMENT IS A HEADER SECTION" and the subtitle "CONTAINING THE TITLE 'THE FIRST PART OF THE DOCUMENT IS A HEADER SECTION'".

[illegible]

1997-1998 1998-1999 1999-2000 2000-2001 2001-2002 2002-2003 2003-2004 2004-2005 2005-2006 2006-2007 2007-2008 2008-2009 2009-2010 2010-2011 2011-2012 2012-2013 2013-2014 2014-2015 2015-2016 2016-2017 2017-2018 2018-2019 2019-2020 2020-2021 2021-2022 2022-2023 2023-2024 2024-2025 2025-2026 2026-2027 2027-2028 2028-2029 2029-2030 2030-2031 2031-2032 2032-2033 2033-2034 2034-2035 2035-2036 2036-2037 2037-2038 2038-2039 2039-2040 2040-2041 2041-2042 2042-2043 2043-2044 2044-2045 2045-2046 2046-2047 2047-2048 2048-2049 2049-2050 2050-2051 2051-2052 2052-2053 2053-2054 2054-2055 2055-2056 2056-2057 2057-2058 2058-2059 2059-2060 2060-2061 2061-2062 2062-2063 2063-2064 2064-2065 2065-2066 2066-2067 2067-2068 2068-2069 2069-2070 2070-2071 2071-2072 2072-2073 2073-2074 2074-2075 2075-2076 2076-2077 2077-2078 2078-2079 2079-2080 2080-2081 2081-2082 2082-2083 2083-2084 2084-2085 2085-2086 2086-2087 2087-2088 2088-2089 2089-2090 2090-2091 2091-2092 2092-2093 2093-2094 2094-2095 2095-2096 2096-2097 2097-2098 2098-2099 2099-2100 2100-2101 2101-2102 2102-2103 2103-2104 2104-2105 2105-2106 2106-2107 2107-2108 2108-2109 2109-2110 2110-2111 2111-2112 2112-2113 2113-2114 2114-2115 2115-2116 2116-2117 2117-2118 2118-2119 2119-2120 2120-2121 2121-2122 2122-2123 2123-2124 2124-2125 2125-2126 2126-2127 2127-2128 2128-2129 2129-2130 2130-2131 2131-2132 2132-2133 2133-2134 2134-2135 2135-2136 2136-2137 2137-2138 2138-2139 2139-2140 2140-2141 2141-2142 2142-2143 2143-2144 2144-2145 2145-2146 2146-2147 2147-2148 2148-2149 2149-2150 2150-2151 2151-2152 2152-2153 2153-2154 2154-2155 2155-2156 2156-2157 2157-2158 2158-2159 2159-2160 2160-2161 2161-2162 2162-2163 2163-2164 2164-2165 2165-2166 2166-2167 2167-2168 2168-2169 2169-2170 2170-2171 2171-2172 2172-2173 2173-2174 2174-2175 2175-2176 2176-2177 2177-2178 2178-2179 2179-2180 2180-2181 2181-2182 2182-2183 2183-2184 2184-2185 2185-2186 2186-2187 2187-2188 2188-2189 2189-2190 2190-2191 2191-2192 2192-2193 2193-2194 2194-2195 2195-2196 2196-2197 2197-2198 2198-2199 2199-2200 2200-2201 2201-2202 2202-2203 2203-2204 2204-2205 2205-2206 2206-2207 2207-2208 2208-2209 2209-2210 2210-2211 2211-2212 2212-2213 2213-2214 2214-2215 2215-2216 2216-2217 2217-2218 2218-2219 2219-2220 2220-2221 2221-2222 2222-2223 2223-2224 2224-2225 2225-2226 2226-2227 2227-2228 2228-2229 2229-2230 2230-2231 2231-2232 2232-2233 2233-2234 2234-2235 2235-2236 2236-2237 2237-2238 2238-2239 2239-2240 2240-2241 2241-2242 2242-2243 2243-2244 2244-2245 2245-2246 2246-2247 2247-2248 2248-2249 2249-2250 2250-2251 2251-2252 2252-2253 2253-2254 2254-2255 2255-2256 2256-2257 2257-2258 2258-2259 2259-2260 2260-2261 2261-2262 2262-2263 2263-2264 2264-2265 2265-2266 2266-2267 2267-2268 2268-2269 2269-2270 2270-2271 2271-2272 2272-2273 2273-2274 2274-2275 2275-2276 2276-2277 2277-2278 2278-2279 2279-2280 2280-2281 2281-2282 2282-2283 2283-2284 2284-2285 2285-2286 2286-2287 2287-2288 2288-2289 2289-2290 2290-2291 2291-2292 2292-2293 2293-2294 2294-2295 2295-2296 2296-2297 2297-2298 2298-2299 2299-2300 2300-2301 2301-2302 2302-2303 2303-2304 2304-2305 2305-2306 2306-2307 2307-2308 2308-2309 2309-2310 2310-2311 2311-2312 2312-2313 2313-2314 2314-2315 2315-2316 2316-2317 2317-2318 2318-2319 2319-2320 2320-2321 2321-2322 2322-2323 2323-2324 2324-2325 2325-2326 2326-2327 2327-2328 2328-2329 2329-2330 2330-2331 2331-2332 2332-2333 2333-2334 2334-2335 2335-2336 2336-2337 2337-2338 2338-2339 2339-2340 2340-2341 2341-2342 2342-2343 2343-2344 2344-2345 2345-2346 2346-2347 2347-2348 2348-2349 2349-2350 2350-2351 2351-2352 2352-2353 2353-2354 2354-2355 2355-2356 2356-2357 2357-2358 2358-2359 2359-2360 2360-2361 2361-2362 2362-2363 2363-2364 2364-2365 2365-2366 2366-2367 2367-2368 2368-2369 2369-2370 2370-2371 2371-2372 2372-2373 2373-2374 2374-2375 2375-2376 2376-2377 2377-2378 2378-2379 2379-2380 2380-2381 2381-2382 2382-2383 2383-2384 2384-2385 2385-2386 2386-2387 2387-2388 2388-2389 2389-2390 2390-2391 2391-2392 2392-2393 2393-2394 2394-2395 2395-2396 2396-2397 2397-2398 2398-2399 2399-2400 2400-2401 2401-2402 2402-2403 2403-2404 2404-2405 2405-2406 2406

● 2014 年 12 月 1 日 星期一

[illegible]

Научен извиртот, «не личне окремил» («не лична миста») термин едиктот

1. 在下列各题中，选择正确的答案，将序号填入括号内。
 (1) 下列各数中，最小的数是 ()
 (2) 下列各数中，最大的数是 ()
 (3) 下列各数中，最小的正数是 ()
 (4) 下列各数中，最大的负数是 ()
 (5) 下列各数中，最小的整数是 ()
 (6) 下列各数中，最大的整数是 ()
 (7) 下列各数中，最小的有理数是 ()
 (8) 下列各数中，最大的有理数是 ()
 (9) 下列各数中，最小的实数是 ()
 (10) 下列各数中，最大的实数是 ()

Далі йде фрагмент 4.4 й-а, тобто з'являється ще моментів про надзвичайну

H 4 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039

№ 398 а) Діш. Примітки 12 - 4 до цього розділу та відповідні місця в тексті, а також примітки 27 (3), 29 та 3 - до розділу 4

(1) Стосовно мого зауваження на з приводу Платінової тривоги, наведено:

повернувшись додому, повідомив про це своїх друзів, які були в Афінах. Вони були дуже раді, що він живий, і вирішили допомогти йому. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям.

Він поїхав до Греції, і там він зустрів своїх друзів. Вони були дуже раді, що він живий, і вирішили допомогти йому. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям.

статній захист Афи, то це могло бути легкою вдовою на Пелопоннеську війну, а це було б дуже великим успіхом. Він вирішив, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям.

Він поїхав до Греції, і там він зустрів своїх друзів. Вони були дуже раді, що він живий, і вирішили допомогти йому. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям.

Він поїхав до Греції, і там він зустрів своїх друзів. Вони були дуже раді, що він живий, і вирішили допомогти йому. Вони вирішили, що найкраще буде, якщо він знову поїде до Греції, щоб допомогти своїм друзям.

ВЫСШЕЕ УЧЕБНОЕ ЗАВЕДЕНИЕ
ИМЕНИ ПЕТРА ПЕРВОГО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА

М—43 т. 52 по какому поводу?

⁶ *Tam* №, 415 с.

1. Вопросы к тексту лекции
 1. Какие задачи ставит перед собой лектор?
 2. Какие задачи ставит перед собой студент?
 3. Какие задачи ставит перед собой преподаватель?
 4. Какие задачи ставит перед собой слушатель?
 5. Какие задачи ставит перед собой читатель?
 6. Какие задачи ставит перед собой автор?
 7. Какие задачи ставит перед собой редактор?
 8. Какие задачи ставит перед собой издатель?
 9. Какие задачи ставит перед собой продавец?
 10. Какие задачи ставит перед собой покупатель?

[illegible]

¹⁶ Наполеон, Адам, Бернард, Фил.

1968 1969 1970 1971 1972 1973 1974 1975 1976 1977 1978 1979 1980 1981 1982 1983 1984 1985 1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723 2724 2725 2726 2727 2728 2729 2730 2731 2732 2733 2734 2735 2736 2737 2738 2739 2740 2741 2742 2743 2744 2745 2746 2747 2748 2749 2750 2751 2752 2753 2754 2755 2756 2757 2758 2759 2760 2761 2762 2763 2764 2765 2766 2767 2768 2769 2770 2771 2772 2773 2774 2775 2776 2777 2778 2779 2780 2781 2782 2783 2784 2785 2

1. $\mu = \lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n x_k$ (Arithmetic Mean)
 2. $\sigma^2 = \lim_{n \rightarrow \infty} \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n (x_k - \mu)^2$ (Variance)
 3. $\sigma = \sqrt{\sigma^2}$ (Standard Deviation)
 4. $\mu \pm \sigma$ (Range of Standard Deviation)

11 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 12 «Законні», 908 б
 13 Там же, 909 а

Примітка 11 до цього розділу
 14 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 15 Там же, 909 а

6 Дня, також примітки 32 до цього розділу

12 Там же, 905 д-907 б

20 Абзац, якого стосується ця примітка, вказує на його прихильність до

11 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 12 Там же, 905 д-907 б

13 Там же, 909 а

14 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 15 Там же, 909 а

16 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 17 Там же, 909 а

18 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 19 Там же, 909 а

20 Абзац, якого стосується ця примітка, вказує на його прихильність до

11 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 12 Там же, 905 д-907 б

13 Там же, 909 а

14 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 15 Там же, 909 а

16 Дня примітки 9 та 15 до цього розділу
 17 Там же, 909 а

Далі в тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Відомості про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію, є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

5) «Державна, 300 д.

Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

Примітка: Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4. В тексті згадується про те, що в 1941 році в Україні було введено загальну мобілізацію. Цей текст є першим абзацом розділу 8 та прим. 29 до розділу 4.

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]⁵⁰ «Делажанте», 509 д.[illegible][illegible]

COMPLEMENT + KLASIFICATION

Підписати: Членом однієї з комісій — і від імені нею
примітка 39—40 до розділу 5 та текст.



комендацій — це ще один потужний аргумент на користь того, що людиною зі скалченою душею був Антисфен.

Далі, в тому ж фрагменті «Держави», 495 d, є зауваження стосовно «багатьох людей з недосконалими натурами», котрі все-таки прагнуть займатися філософією. Очевидно ці слова стосуються тієї ж групи («последовників Антисфена» за Аристотелем) «багатьох натур», яких Платон вимагає пригноблювати у фрагменті «Держави», 473 c-e цю вимогу розглянуто у прим. 44 до цього розділу. Див. також «Держава» уривок 489 e згаданий у примітках 59 та 56 до цього розділу.

⁴⁸ Ми знаємо від Цицерона — див. його «Про природу божів» та Флуде-ма «Про співчуття») що Антисфен був монотеїстом. Форма, в якій проявлявся його монотеїзм (існує лише Один Бог «відповідно до природи», тобто істини хоча є багато богів, як існують «за домовленістю»), доводить, що Антисфен мав на увазі протиставлення *природи та домовленості* як у свідомості колишнього члена школи Горгія та сучасника Алкідама та Ликофрона (див. прим. 13 до розділу 5) повинно було асоціюватися з *егалитаризмом*.

Зрозуміло, що само по собі це не веде до висновку про те, що нагварвар Антисфен ввів у братерство між греками та варварами.) все-таки як на мене цілком імовірно, що вірно.

В. Тарн (W. W. Tarn Alexander the Great and the Unity of Mankind: див. прим. 13 (2) до розділу 5) спробував показати, певний час я вважав його спробу вдаюю, що ідею єдності людства можна простежити в минуле принаймні до Александра Великого. Я гадаю, що, міркуючи таким чином, ми можемо виявити цю ідею у ще віддаленішому минулому в Діогена Антисфена, навіть у Сократа та «Великого покоління» Периклової доби (див. прим. 27 до розділу 10 та текст). Навіть без розгляду більш детальних свідчень це здається досить вірогідним, адже можна очікувати на виникнення космополітичної ідеї як наслідку тих імпералістичних тенденцій, що відбувалися за часів Перикла (див. «Держава», фрагмент 494 c-d, згаданий у прим. 50 (5) до цього розділу, а також «Алківіад» 105 b та наст., див. також текст до приміток 9, 22, 36, 47 до розділу 10). Таке твердження стає надто вірогідним, якщо припустити, що на той час існували вже й інші егалітарніські тенденції. Я не бажаю применшувати значення Александрових діянь, але ідеї приписувати йому Тарном, на мою думку, до певної міри відроджують окрім країн ідеї афінського імперіалізму V ст. до н. е. Див. також Додаток III до першого тому.

Переходячи до розгляду деталей, спершу мабуть, варто сказати, що в тверд докази того, що принаймні за часів Платона (та Аристотеля) чітко бачили звернення проблеми егалітаризму до двох цілком різних протиставлень — *греків та варварів*, з одного боку і *панів і чужих вільних людей* та *рабів*, з іншого боку, див. прим. 13 до розділу 5. Існують серйозні свідчення

виняткового монотеїзму (див. в. 1) Як до повідомлення Діогена Лаєрського (VI 13) про те, що Антисфен викладав у гімназії для «незаконнонароджених» у Кносаргу правдиве, тобто впливає, що Антисфен повинен був навмисно наголошувати на своєму змішаному та варварському походженні. (Тарн напевне правий, коли вказує (ст. 145) що Александрів монотеїзм був пов'язаний з деєю єдності людства. Але те саме слід сказати про цей диалект, на якій, гадаю, див. попередню примітку) вплинув Антисфен а через нього і Сократ (Пор. дотрима, свідчення Цицерона в «Туллуанських бесідах», у VI та Епиктета, і 9 і з Діог. Лаєрт VI 2 63-71 а також фрагмент з «Горція», 492 е з Діог. Лаєрт VI, 105 Див. також «Епиктет» III, 22 та 24.)

З огляду на це, мені не здалося таким уже неймовірним, що Александра по-справжньому надихнули, як повідомляють перекази, Діогенові дії, а отже і егалітаристські традиції. Втім, зважаючи на критику Тарна Балзаном (E. Badian Historia, 7 1958, pp. 425 ff.) я схильний заперечити Тарнову твердження, але заодно не відмовляючись від своїх поглядів на рух, що відбувався у V ст.

⁴⁹ Див. «Держава» 469 b-471, с. надто 470 b-d та 469 b-c. Тут і справді ми виявляємо див. наступну примітку) сліди чогось подібного до запровадження нового етичного цілого ширшого за місто-державу з саме згуртованістю вищою єдністю. Як і слід було чекати (див. наст. прим. п. 1 з 16)) Платон досить детально розробляє цю точку зору * (Корнфорд правильно резюмує зміст цього фрагмента, кажучи, що «Платон не виражає жодних гуманістичних симпатій, що виходять за межі Еллади» див. Платонову «Державу», видану Дж. Адамом у 1941 р., ст. 165) 1 *

⁵⁰ У цій примітці зібрано додаткові аргументи щодо інтерпретації фрагмента 473 е «Держави» та «проблеми Платонічного гуманізму». Я хочу тут висловити подяку моєму колезі проф. Г. Д. Бродхеду, чия критика допомогла мені доповнити та внести ясність у мою аргументацію.

(1) Одна з типових Платонових тем (див. методологічні зауваження, «Держава», 368 е 445 с 577 с та прим. 32 до розділу 5) це протиставлення та порівняння індивіда з цілим, тобто з містом-державою. Введення нового цілого, ще ширшого, ніж місто, а саме людства, стало б для когось важливим кроком, який вимагав би (а) підготовки та (б) розвитку (а). Замість такої підготовки ми виявляємо згаданий вище фрагмент про протиставлення греків варварам («Держава» 469 b-471 с. (б) Замість розвитку ми знаходимо, щонайбільше усунення такого розпливчатого вислову як «раса людей». По-перше, одразу за ключовим фрагментом, який ми розглядаємо, тобто містом, де йдеться про філософа-царя («Держава» 473 a-b) це розпливчасте формулювання трапляється у перефразованому вигляді як резюме чи завершення цілої промови. У цьому перефразованому формулюванні типові Платонові протиставлення місто-





по разд. 5

[illegible]

4. Стосовно терміна «іатриотизм» та «батьківщини» див. примітки до 26 та 45 до розділу 10.

[illegible]

Тема: "Судебная медицина".
Цель: "Изучить роль судебной медицины в уголовном процессе".
Задачи: "1. Изучить историю судебной медицины. 2. Изучить задачи судебной медицины. 3. Изучить методы исследования в судебной медицине. 4. Изучить роль судебной медицины в уголовном процессе".
Результаты: "Судебная медицина является важной частью уголовного процесса. Она занимается исследованием тел погибших, установлением причины смерти, определением времени смерти, а также исследованием следов насилия и т.д. Судебная медицина играет важную роль в установлении истины и справедливости в уголовном процессе".

не стал бы посматривать на него в такой способ:

можно предполагать, как Платонове похилили на этого себе. Говорили про

продовження цього уривка настільки подібні до попереднього, що скла-

дається враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

Враж

яння, що це один і той же текст, який був розбитий на дві частини.

фментувати політичні погляди Ніцше ітм. є інші філософи, платоніки, котрі ніврно натякали на те що яки платонік, завдяки щасливому випадку, здобув владу у сучасній державі, то він рухався би до платонівського ідеалу, політичний же принцип у стані ближчому до доцільності ніж той, коли знайшов із мн початку « Люди, народжені як «олгархи» чи «демократи» читаємо ми (у такому контексті це ітвом може бути натяком на Англію (149 року) «з деідами платонівських філософів, і котрі через якийсь щасливий збіг обставин опинилися біля доринця політичної влади. Звісно, спробували б утілити в житті платонівську державу і навіть яки вони не досягли іткового успіху то після них держава опинилась би набагато ближче до моделі, ніж на початку» (цитату взято з статті А. Тейлора. *A. E. Taylor «The Decline and Fall of the State in «Republic» VIII Mind, N. S., 48, 1939 p. 31»* Моя аргументація в наступному розділі спрямована проти таких романтичних мрій.

⁴ Глибокий аналіз Платонівського прагнення влади можна знайти у блискучій статті Кельзена: *H. Kelsen. Platonic Love The American Imago, vol. III, 1942, pp. 1 ff*

⁵ Там же, 520 а-521 с, цитату взято з 520 d.

⁶ Див. *G. B. Stern. The Ugly Duchfand. 1938.*

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 9

Епіграф до розділу взято із книжки Ролфе Мартина дю Гара «Родний Тіко» (цитуються за англійським виданням *Roger Martin du Gard. Souvenir 1914. London, 1940*).

Мій опис утопічної соціальної інженерії, певно, співпадає з тим різновидом соціальної інженерії, який обстоює М. Істмен у своїй праці «Мірасизм це наука?». див. зокрема, ст. 22 та наст. У мене склалося враження, що погляди Істмена наляжуть собою, так би мовити, коливання маятника від історизму до утопічної інженерії. Втім, можливо, я помилюсь і насправді, Істмен мав на гаді щось подібне до того, що я називаю поступовою чи постійною інженерією. Концепція «соціальної інженерії» висунута Роско Павлом, незалежно «поступова» див. прим. 9 до розділу 3. Див. також прим. 18 до розділу 5.

² Я вважаю, що з етичної точки зору немає симетрії між стражданнями та щастям або між болем та насолодою. Я утилітаристський принцип найбільшого щасття, і Кантів принцип «сприяти щасття іншим людям». з, по-моєму, є помилковими (принаймні за формулюваннями) з цієї точки зору, що, ітм, й навіряд чи можна довести за допомогою раціональних аргументів. (Про раціональний аспект етичних аргументів див. прим. 21 до цього розділу, а про раціоналістичні підходи II і, надто, III розділу 24.) На

Social Theory Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948), і в цьому сенсі я заперечую сциентизм.

Але якщо під «сциентизмом» ми розумітимемо погляд, згідно з яким методи суспільних наук значною мірою ті самі, що і природничих наук, тоді я повинен визнати свою «провину» у прихильності до «сциентизму». Справді, я вважаю, що наявну подібність між суспільними та природничими науками можна використати для виправлення хибних уявлень про природничі науки, показавши, що їхня схожість на суспільні науки набагато більша, ніж прийнято вважати.

Саме з цієї причини я і далі вживав термін Роско Паунда «соціальне будівництво» у тому розумінні: якого надавав йому сам Роско Паунд який, на мою думку, позбавлений того «сциентизму», від якого слід відмовитись.

Залишивши осторонь термінологію, я й далі гадаю, що погляди фон Хаяка можна трактувати як такі, що підтримують «поступове, поетапне будівництво» у моєму розумінні. З іншого боку, Хаяк висловив свої погляди набагато чіткіше, ніж я окреслив їх у моєму старому начерку. Його погляди, які відповідають тому, що я повинен назвати «соціальною інженерією» (у розумінні Паунда) почасти виражають припущення, що у вільному суспільстві є загальна потреба у перебудові того, що він характеризує як «правовий каркас».⁵

⁵ Брайєн Магі звернув мою увагу на те, що він правильно називає «чудовим викладом доказу де Токвіля» (див. *A. de Tocqueville L'ancien régime*).

⁶ Проблема того, чи виправдовує добра мета низькі засоби, певне, виникла з проблем типу чи слід говорити неправду хворій людині заради спокою її душі або чи варто тримати людей у незнанні, щоб вони були щасливі або чи варто розпочинати довгу криваву громадянську війну з метою встановлення світу миру та краси.

В усіх цих випадках планована дія повинна насамперед призвести до більш безпосереднього наслідку (який називають «засобом») котрий вважають злом, з тим щоб згодом можна було досягти вторинного наслідку (названого «метою») який вважається добром.

Я гадаю, що в усіх цих випадках постають питання трьох типів.

(а) До якої міри ми уповноважені припускати, що дані засоби насправді приведуть до мнужуваної мети? Оскільки засоби є більш безпосереднім наслідком, то у більшості випадків вони й будуть певним наслідком планової дії, а мета, через свою віддаленість, буде менш певною.

Питання, що постає у цьому зв'язку, це питання фактичне, а не питання моральної оцінки. Це по суті питання про те, чи можна покладатися на гаданий каузальний зв'язок між засобами та метою, а відтак на

в тому щоб не переоцінити наші фактичні здатності. Окрім того, навіть якщо припустити, що плановані засоби в цілому покращать ситуацію, чи можемо ми твердити, що немає інших засобів, які б дозволили досягти кращих наслідків за меншу ціну?

Але той самий приклад порушує ще одне україн важливе питання. Припустивши знову цю загальну суму страждань за «капіталізму» впродовж кількох поколінь переважала б страждання від громадянської війни, чи можемо ми в такому разі прирікти до страждань одне покоління заради щастя прийдешніх поколінь? Це величезна різниця між самопожертвою заради інших і жертвуванням іншими і об'єкт та іншими заради якоїсь подібної мети?

в) Третій важливий момент полягає в тому, що ми не повинні гадати, наскільки так звана «мета», як кінцевий наслідок, важливіша за проміжний наслідок — «засоби». Така думка, виражена прислів'ям на кшталт «Усе добре, що на добре виходить» — найбільша помилка. Насамперед так звана «мета» навряд чи означає завершення чогось. По-друге, засоби як такі не зникають після того, як мети досягнуто. Ось приклад, «погані» засоби, як от нова потужна зброя, застосована на війні в ім'я здобуття перемоги, здатна створити багато проблем вже після того, як «мети» буде досягнуто. Інакше кажучи, те, що можна з цинічним правом назвати засобами досягнення певної мети, дуже часто не обмежуються лише цією метою. Виникають інші наслідки, крім запланованих і отже нам слід оцінювати не тільки самі чи сучасні засоби проти майбутньої мети, а загальну суму наслідків настільки наскільки їх можна передбачити, одного способу дій відносно іншого. Ці наслідки поширюються на період часу, що охоплює проміжні наслідки, в відстані досягнення запланованої мети не можна вважати закінчення наших дій.

П) Я вважаю україн важливим паралелізм між інституціями проблеми громадянського та міжнародного миру. Хоча як між запідня орган зашля, що має законодавчі, адміністративні та судові інституції, а також *об'єкти виконавчої структури, сотами* то дії повинна підтримувати міжнародний мир з таким самим успіхом, з яким його підтримують аналогічні інституції всередині держави. Але на мою думку, не слід сподіватися в даний час на більше. Ми змогли скоротити число злочинів у середині держави до порівняно незначної кількості, але нам не вдалося використати саме явище. Ось чому нам ще довго буде потрібна поліція, що готова завдавати удару, що є справді його завдає. Подібно, я вважаю, що ми повинні бути готові до того варіанта, що нам не вдасться подолати міжнародну злочинність. Якщо ми проголосимо, що збираємося раз і назавжди усунути можливість виникнення війни, то, певно, такою заявою візьмемо на себе забагато, як наслідок може статися, що ми не матимемо сили завдати удару, коли наші сподівання не справдяться. Нехарактерність П і Нац й

[illegible]

розвалу нашої фундаментальної аналогії (Див. також розд п 12, примітки 51—64 та тек т прим 2 до роздлу 13).

12) На мою думку зауваження про те, що людською особистістю повинні, зрештою, піклуватися не лише міжнародні організації а й вся політика, як міжнародна, так і «національна» чи місцева, має важливі застосування. Слід усвідомити, що ми можемо стикнутися до особистості справедливо, навіть якщо вирішимо зруйнувати владну структуру агресивної держави чи «нації», до якої належать ці індивіди. Існує поширений забобон, що руйнація та контроль за військовою, політичною і навіть економічною потугою держави чи нації неодмінно потягне за собою зубожіння тагноблення окремих громадян. Втім, такий забобон є так само необґрунтованим, як і небезпечним.

Він необґрунтований, якщо міжнародна організація захищає громадян ослабленої в такий спосіб держави від експлуатації її військової та політичної слабкості. Єдині збитки, яких не може уникнути окремий громадянин, — це втрата національної гордості, а якщо ми припустимо, що він був громадянином країни агресора, то такі збитки будуть неминучими у будь-якому разі за умови, що напад було відбито.

Цей забобон небезпечний через неможливість відірвати ставлення до держави від ставлення до окремого її громадянина. бо коли доходить до проблеми, як учинити з країною-агресором у країнах-переможцях неминуче виникають дві фракції а саме, фракція тих, хто вимагає суворої, та тих хто тоне за поблажливістю. Як правило, обидві фракції не помічають можливості ставитись суворо до країни водночас поблажливо до її громадян.

Але, якщо цю можливість не помічають, то ймовірно, що трапляється таке. Одразу після перемоги до країни-агресора та громадян ставитимуться порівняно суворо. Та до держави, владної структури, певно, не ставитимуться так суворо, як вона на те заслуговує боючись жорстко обійтись із певними індивідами, тобто через вплив фракції що обстоює милосердя. Попри це небажання, злітком вірогідно, що громадяни страждатимуть сильніше, ніж вони заслужили. А тому через короткий час у країнах-переможцях, можливо, виникне реакція Еталитаристська та гуманістична тенденція певно, змінить фракцію, що захищає милосердя, і зрештою, замінить собою жорстоку політику. Але такий розвиток подій не виключає того, що в країні агресора не лише зникне шанс розв'язати нову агресію, а й озброїть її моральним обуренням, як людину з якою вчинили несправедливо. Водночас держави-переможниці ймовірно, страждатимуть від соромливості, як людина, котра відчуває що вчинила несправедливо.

Цей украй небажаний розвиток повинен, зрештою, призвести до нової агресії. Її можна уникнути, якщо тільки якщо від самого початку чітко

[illegible][illegible]

1. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 2. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 3. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 4. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 5. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 6. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 7. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 8. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 9. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡
 10. የግል ስልጣን ለሕግ ተቀባይነት ማስጠበቅ ይገባል፡፡

[illegible][illegible]

(Зауважимо, що необхідні умови — це не те саме, що описують та доповнюють розличчастого терміна «причини», це радше те, що ми звичайно називаємо «суттєвими причинами». Як правильно, говорючи про причини. Ми маємо на увазі цілу низку достатніх умов.) Але, на мою думку, не слід сподіватися, що нам пощастить скласти подібний список необхідних умов війни. Війни розв'язували за найрізноманітніших умов. Війня це не значайне природне явище, як от приміром, грози. Немає підстав вважати, що, назвавши широке розмаїття явищ словом «війна», ми гарантуємо, що всі вони будуть «спричинені» я одним, тобто єдиною причиною.

Все це показує, що, здавалось би, неутвердженій: безпечно науковий підхід дослідження «причини війни» насправді не лише утверджений, а й являє стільки ж відносно до розумного розв'язання проблеми, тобто він, по суті, є псевдонауковим.

Чи далеко ми просунемося, якщо, замість того, щоб запроваджувати вакуум та поліцію, станемо підходити до проблеми злочинності «науково», тобто намагатимось точно з'ясувати причини злочину? Її не коштує сказати, що ми не можемо часом відкривати важливі фактори, суттєві злочину чи війни: що в такий спосіб не можна відвернути значну шкоду, але все це здається зробити лише після того, як ми встановимо контроль за злочинністю, тобто після того, як створимо поліцію. З іншого боку, значення економічних, психологічних, спадкових, моральних та інших «причин» злочинності і спроби усунути ці причини насправді чи приведуть нас до усунування того, що поліція (якщо не усуває причини) здатна контролювати злочинність. Окрім розличчастості таких фраз, як «причини війни», увесь цей підхід — антинауковий. Це те саме, що наполягати на ненауковості носимля пиддана в кождну погоду і твердити, що слід випити притчини холодної погоди: усунути їх. Чи, можливо, проголосити ненауковість змивувалля, запропонувавши з'ясувати причини тертя й усунути їх. Цей останній приклад показує, як мета здається, абсурдність такої наукової критики, бо, власне, як змивувалля жменює «причини» тертя, так само міжнародна поліція (чи інший озброєний підрозділ такого роду) може зменшити важливу «причину» війни, тобто сподівання «уникнути покарання».

⁸ Я намагався показати це у моїй праці «Логіка наукового шкриття». Гадаю, систематичне поступове будиництво, відповідно з окресленою тут методологією, дозволяє нам створити експериментальну технологію вимірювання методу спроб і помилок. Лише в такий спосіб, на мою думку, можна розпочати створення експериментальної соціальної науки. Та обставина, що такої суспільної науки й досі немає і що історичний метод експериментальний наблизити нас до неї, — це один із найістотніших аргументів проти можливості широкомасштабної чи утотичної вишмерді. Для цього моя праця «Убогість історизму».

⁹ Дуже схожа формулювання мають лекція Джона Карруерса «Со-

циалізм та радикалізм» видана окремою брошурою (*J. Carruthers. Socialism and Radicalism, Hammersmith Socialist Society, London, 1894*) Його заперечення проти поетапних реформ типові: «Кожен півзахід привносить притаманне йому зло, що в цілому перевищує те зло, проти якого цей захід спрямовано. Поки ми не вирішимо придбати собі новий одяг, слід бути готовими до того, що нам доведеться ходити в лахміттях, оскільки данання не поліпшить дрантя» (Слід зазначити, що під словом «радикалізм» якє Каррузерс виник у заголовок своєї лекції, він розуміє поняття зовсім протилежне тому, яке в нього викладаю я. Каррузерс обстоює безкомпромісну програму очищення полотна і нападає на «радикалізм», тобто на програму «прогресивних» реформ, яку захищають «радикальні ліберали» Таке аживання терміна «радикальний», звісно, більш звичне, ніж моє. Та все-таки, первісно цей термін означав «знайти коріння» прями́ром, ала чи «викорінення зла», йому немає рівноцінної зам.ни.)

Цитати, наведені в наступному абзаці тексту («божественний зразок», який повинен відтворити митець-політик), взято з «Держави» 500 е-501 а. Див. також примітки 25 та 26 до розділу 8.

На мою думку, в Платоновій теорії «форм» є елементи якийсущтєвші для розуміння і для теорії мистецтва. Цей аспект платонізму розглядає Дж. Стюарт (див. *J. A. Stewart. Plato's Doctrine of Ideas, 1909*, pp. 128 ff. Однак я вважаю, що він робить занадто сильний наголос на об'єкті чистого споглядання (у протилежність до «авірця» який митець ще лише бачить перед мисленням поглядом, а й намагається відтворити його на полотні)

⁰ «Держава», 520 с. Про «дарське мистецтво» див., зокрема, «Політик», а також прим. 57 (2) до розділу 8.

¹ Часто кажуть, що етика це лише складова естетики, оскільки етичні проблеми є, зрештою, справою смаку (Див., наприклад, *G. E. C. Saitlin, The Science and Methods of Politics*, pp. 315 ff.) Я згоден з цим, якщо мають на увазі, що етичні проблеми не можна розв'язати раціональними методами науки. Але не слід забувати про наявну величезну різницю між моральними «проблемами смаку» та проблемами смаку в естетиці. Якщо мені не подобається роман, музичний твір чи, можливо, картина, мені немає потреби читати, слухати чи бачити їх. Естетичні проблеми (за винятком хіба що архітектури) мають переважно особистий характер, але етичні проблеми стосуються людей та їхнього життя. У цьому відношенні вони різняться у своїй основі.

² Щодо цієї та попередньої цитати див. «Держава», 500 д-501 а (курсивний), див. також примітку 29 (наприкінці) до розділу 4 та примітки 25, 26, 37 та 38 (надто 25 та 38) до розділу 8.

Дві цитати в наступному абзаці взято з «Держави», 541 а та з «Політика» 293 с-с.

бути терпимим, тоді як «переводна більшість» не може дозволити собі толерантність відносно «естетичної істинності». Така проста відмінність зоб'язує читачів «читати та глибоко аналізувати» словами Євдокимової Бредіфракської.⁹

¹ Про цей процес для того розділу 13, який приєднано до розділу 7 та відповідний текст.

² Оскільки, романтизм як у літературі, так й у філософії можна простежити від Платона. Добре відомо, що Руссо займає безпосереднього впливу Платона (див. прим. 1 до розділу 6). Руссо також знає Платонського «Політика» (див. «співзвучний догмат» виважає II розділ VI та виважає III розділ VI) в якому описано стародавніх грецьких пастирів. Вони, одні цілком безпосереднього впливу Аристотеля, що Платон історично знає Руссо любив до натуралістичного романтизму та Аристотеля, оскільки на Руссо безперечно, вплинуло італійське Відродження, що являло відкриття Платона і творчим, його натуралізм та ідеї про досконале суспільство перш, ніж пастирів (див. примітки II (3) та 12 до розділу 4 та прим. 1 до розділу 6). Цікаво, що Вольтер одразу розкритикував історичну об'єктивність Руссо. Захоплення Руссо так само не знаходило Кантов попитати цю небезпечну колишню історичну з Гердером історично «Ідеями» (див. також прим. 56 до розділу 12 та текст).

ПРИМІТКИ ДО РОЗДІЛУ 16

За епіграф до цього розділу взято цитату з «Венету» 193 д.

Див. «Держави», 419 а та наст. 42) b, 465 с та наст. 475 (9 с: див. також розділ 6, який параграфи II та IV).

¹ Як знає на увазі на лише сердяковичів спроба зупинити розвиток суспільства спираючись на Платонівську теорію. Відомо з яким прихильністю відносилася до думки та духовно благословляючи підданців (і на багатьох практичних порадах розроблених Платоном у «Держави» та «Заповіті») але також і багатьох інших пізніших подій.

² Як спробував, маючи слівесні, заохочувати, наскільки це можливо, метод, описаний у моїй праці «Лічба наукового відкриття».

³ Див. зокрема, «Держави». 466 с див. також прим. 61 до цього розділу.

⁴ У моїй історії не повинно бути «естетизму». Звичайно несподівано. Як це бачити лише те що чинять найкращі змисли з даними нами речима. Як це бачити, наскільки можливо, заохочувати цей методологічний принцип до якої інтерпретації Платона (Формулювання принципів перекладено у цій примітці, а відомо з наступного слова Діа. Б. Шей до «шесті істини» див. перший речення розділу «Трагедія, а не мелодрама»).

⁵ Про ієрархію див. розділ 2. Про Алічмичову та ієрархію теорії

економії див. примітки 13, 14 та 17 до розділу 6. Про економічний егалітаризм Фалеса Халкедонського див. Аристотелеву «Політику», 1267 b 22 та прим. 9 до розділу 3. Серед перших теоретиків політики ми, звісно, повинні назвати софістів Протагора, Антифонта, Гіппія, Алкідама, Лікофрона, а також Критія (див. Діلس³, фр. 6. 30- 38 та прим. 17 до розділу 8) і Старого олігарха (якщо це дія різні людины) а разом із ними і Демокрита.

Стосовно термінів «закрите суспільство» та «відкрите суспільство», а також їхнього використання у дещо схожому значенні Бергсоном див. «Примітку до Переднього слова». Моя характеристика закритого суспільства як магічного, а відкритого суспільства як раціонального та критичного, звісно, не дозволяє вживати ці термини без ідеалізації суспільства, яке розглядається. Магічне ставлення в жодному разі не зникає з нашого життя, навіть у «найвідкритіших» з побудованих досі суспільств. І, гадаю, малоймовірно, що вони коли-небудь зникнуть зовсім. Попри це мабуть, можна розробити певний придатний критерій переходу від закритого суспільства до відкритого. Перехід має місце, коли вперше усвідомлюють, що соціальні інституції створено людиною і коли їхню свідому зміну обговорюють у термінах їхньої придатності для реалізації людських цілей чи намірів. Або, виклавши те саме менш абстрактно, закрите суспільство зазнає розпаду коли надприродний трепет з яким сприймається суспільний порядок, поступається місцем активному втручання в цей порядок і свідомому прагненню реалізувати особисті чи групові інтереси. Зрозуміло, що культурні контакти внаслідок розвинутої цивілізації здатні породити такий розпад і, навіть більше, сприяти процесу зубожіння, тобто втраті землі правлячим класом.

Тут можна зауважити, що мені не дуже подобається говорити про «суспільний розпад» взагалі. Гадаю, що лише розпад закритого суспільства, як його описано тут, є шлком зрозумілим явищем: та взагалі термін «суспільний розпад» як на мене свідчить лише про те, що спостерігачеві не подобається хід подій, як він описує. На мою думку цей термін часто вживають неправильно. Втім, я визнаю, що член певного суспільства може відчувати, з підставами чи без підстав, що все «розвалюється». Безперечно, що для представників апієн тегг те чи російської знаті Французька чи Російська революції повинні були уявлятися шлковитим суспільним розпадом, але нові правителі сприймали все з протилежної точки зору.

Тойнбі (див. A. Toynbee A Study of History, v pp. 23- 25, 338) описує «виникнення схизми у суспільному тілі» як ознаку того, що суспільство переживає розпад. Оскільки схизма, у вигляді класового роз'єднання, незаперечно мала місце у грецькому суспільстві задовго до Пелопоннеської війни, не зовсім зрозуміло, чому Тойнбі твердить, що саме ця війна (а не розпад племінного ладу) була симптомом розвалу еллінської цивілізації (Див. також прим. 45 (2) до розділу 4 та прим. 8 до цього розділу).

የጥቅም ሆኖ የሚያገለግል አዲስ መንገድ ይፈጸማል።

[illegible][illegible]

1. The first part of the document is a letter from the President of the United States to the Congress, dated January 1, 1865. It is a very long letter, and it contains a great deal of information about the state of the country at that time. It is a very important document, and it is one of the most important documents in the history of the United States.

1. **IDENTITY**

[illegible][illegible]

марю волатимуть про законність». Стосовно дальшого аналізу Фукидидових симпатій див. прим. 15 (1) до цього розділу

¹³ Аристотель «Політика» VIII, (VI) 9. 10—11 13.10 а. Аристотель не згоден з такою відвертою ворожістю. Він гадає, що мудріше було б, якби «справжні олігархи опікувалися інтересами народу». і хоче дати їм гарну пораду «Слід було б обрати, чи прийняти вдаті, що обираєш, протилежну лінію поведінки, доповнивши свою клятву обіцянкою: я не ображати простих людей»

¹⁴ Фукидид, II 9

¹⁵ Див. E. Meyer Geschichte des Altertums, IV 1915. s. 368.

(1) Щоб судити про Фукидидову гадану безсторонність чи радше про його несвідомі симпатії, слід порівняти його трактування ухрай важливої битви при Платеї, що ознаменувала початок першої частини Пелопоннеської війни (Маєр, слідом за Лисієм, називає цю частину «Архідамовою війною», див. E. Meyer Geschichte des Altertums, IV, s. 307 V s. VII) з його ж трактуванням Мелійської битви — перших агресивних дій Афін у другій частині війни (війни Алківиада) Архідамова війна розпочалася з нападу на демократичну Платею блискавичного нападу який без оголошення війни вчинили Фіви, союзники тоталітарної Спарти, друзі яких за стінами Платеї, олігархічна п'ята колонна, вночі, відчинили ворогові браму міста. Попри всю важливість цього епізоду з якого власне безпосередньо й розпочалася війна, Фукидид приділяє йому порівняно мало уваги (II, 1—7) Він не згадує про моральний аспект окрім фрази про те, що «захоплення Платеї було, звісно, грубим порушенням перемир'я, що тривало тридцять років» Проте він засуджує (II, 5) демократів Платеї за жорстоке поводження із затарбниками і навіть висловлює сумнів, чи не порушили вони присяги. Такий спосіб подачі відомостей різко відрізняється від знаменитого детального, хоча напевно вигаданого, Мелійського діалогу (Фукидид, V, 85—113), в якому Фукидид намагається затаврувати Афіньський імперіалізм. Попри приголомшливі наслідки Мелійської баталії (за що, певно, несе відповідальність Алкімад, див. Плутарх «Алкімад», 16), афіняни не напали без попередження і намагалися розв'язати суперечку шляхом переговорів, перш ніж вживати силу

Про Фукидидову позицію може також свідчити вихваляння ним (VIII, 68) ватажка олігархічної партії оратора Антифонта (котрого Платон згадує в «Менексені», 263 а як Сократового вчителя, див. закінчення прим. 19 до розділу 6)

(2) Е. Маєр — один із найбільших сучасних авторитетів з цього історичного періоду Але, щоб оцінити його точку зору, слід прочитати такі глузливі репліки про демократичні уряди (схожих цитат можна навести дуже багато) «Значно важливішим» (важливішим, ніж озброюватися) «для них було продовжувати захопливу гру партійних чвар і гарантувати

INFORMATIONS JOURNAL DE L'ÉCONOMIE

ENCLOSURE NO. 7 TO ABOVE MENTIONED

3. Abb. 1 zeigt die Lage des im A-Bereich des ...[illegible][illegible]

† Number of times each compound is tested; n is the number of subjects. $n = 10$ for all compounds except 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 8

[illegible]

зачепля нових звичаїв. А це завдало б величезної шкоди людям, що живуть за... правильними законами» (949 с. 950 а) *

²⁵ Це визнає Маєр (ор. cit., IV, 433) котрий у дуже цікавому фрагменті говорить про дві партії: «кожна з них заявляє, що захищає «батьківську державу» і що опонент заражений сучасним духом корисливості та революційного насильства. Насправді, заражені обидві... Традиційні звичаї та релігія глибше коріняться в демократичній партії? Її аристократичні супротивники, що боролися під прапором поновлення старих часів... шляхом осучаснилися». Див. також там же V 4 та наст. 14, та наст. прим.

²⁶ З Аристотелевої «Афінської конституції», розділ 34 § 3. ми доводимося, що Тридцять тиранів попервах проповідували те, що, на думку Аристотеля, було «поміркованою» програмою, а саме — програму «батьківської держави». Стосовно Критичних нігілізму та поміркованості див. його теорію релігії, що розглядається у розділі 8 (див. зокрема, прим. 17 до розділу 8) та прим. 48 до цього розділу.

²⁷ Дуже цікаво порівняти Софоклове ставлення до нової віри з поглядами Евріпіда. Софокл скаржитися (див. E Meyer ор. cit., IV, III) «Несправедливо, що... низькородні повинні прощитати тоді як хоробрі та благородні нещасливі» Евріпід відповідає (разом з Антифонтом, див. прим. 13 до розділу 5), що різниця між благородними та низькородними (нащо рабами) суто словесна. «Раб має соромитися лише свого імені» Про гуманістичний елемент у Фукидда див. цитату у прим. 12 до цього розділу. Стосовно питання, наскільки Велике покоління було пов'язане з космополітичними тенденціями, див. свідчення, наведені у прим. 48 до розділу 8, — зокрема, вороже настроєних свідків, тобто Старого елітарха. Платона та Аристотеля.

²⁸ «Місологи» ті, хто ненавидить раціональні міркування порівнюються Сократом з «мізантропами» чи людиноненависниками: див. «Федон» 89 с. Для контрасту пор. з Платоновим мізантропічним зауваженням у «Державі». 496 с.-d (див. примітки 57 та 58 до розділу 8.)

²⁹ Цитати в цьому абзаці запозичено з фрагментів Демокрита, наведених у Diels Vorsokratiker¹ фрагм. 41, 79, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (Діельс і Тарн піддали сумніву справжність останнього фрагмента; див. примітку 48 до розділу 8) та 118.

³⁰ Див. текст до прим. 16 до розділу 6.

³¹ Див. Фукидід, II 37-41. Див. також зауваження у прим. 16 до розділу 6.

³² Див. T Gamperz Greek Thinkers. Book V ch. 13. 3 (Germ. ed. II, p. 407).

³³ Геродотова праця з її продемократичною спрямованістю (див., наприклад, III, 80) побачила світ через рік чи два після Периклової промови (див. E Meyer Gesch. d. Altertums, IV, s. 369).

³⁴ На це вказував, приміром, Т. Гомперц (*T. Gomperz Greek Thinkers*, V, 13, 2, Germ. ed., II, pp. 406 ff.) Він загострює увагу на таких уривках з «Держави»: 557 d та 561 c та наст. Подібність між цими двома уривками безперечно зумисна. Див. також Адамове видання «Держави», том II ст. 235, примітка до 557 d 26. Див. також «Закони», 699 d-e та наст. і 704 d-707 d. Про подібні спостереження стосовно Геродота, III, 80, див. прим. 17 до розділу 6.

³⁵ Дехто вважає «Менексен» підробкою, але, на мою думку, в таких твердженнях проявляється лише прагнення ідеалізувати Платона. За справжність «Менексена» ручається Арістотель, котрий цитує з нього зауваження, що, за його словами, належить «Сократові у надробному діалозі» («Риторика», I, 9, 30-1367 b 8. та III, 14, 1, 1415 b 30). Див. зокрема, також закінчення прим. 19 до розділу 6, а також прим. 48 до розділу 8 і примітки 15 (1) та 61 до цього розділу.

³⁶ «Афінська політия» Старого олігарха (чи Псевдо-Ксенофонта) була опублікована 424 року до н. е. (згідно з Г. Кірхгофом, якого цитує Гомперц у *Greek Thinkers*, Germ. ed., I, p. 477). Щодо приписування авторства цієї праці Критію, див. *J. E. Sandys Aristotle's Constitution of Athens*, Introduction IX, зокрема, прим. 3. Див. також примітки 18 та 48 до цього розділу. Вплив «Афінської політиї» на Фукидда, гадаю, помітний в уривку, процитованому в примітках 10 та 11 до цього розділу. Про вплив цього памфлету на Платона див. зокрема, прим. 59 до розділу 8 та «Закони» 704 a-707 d. (Див. Арістотель, «Політика», 1326 b-1327 a Цицерон, «Про республіку» II, 3 та 4.)

³⁷ Я маю на увазі книгу М. Рейдера (*M. M. Rader No Compromise The Conflict between Two Worlds*, 1939) яка містить блискучу критику ідеології фашизму.

Пор. прим. 28 до даного розділу з наведеною далі в цьому параграфі аллюзією на Сократове застереження проти мизантропії та місології.

³⁸ (1) Про теорію, згідно з якою те, що можна назвати «винаходом критичної думки», полягає у заснуванні нової традиції — традиції критичного обговорення традиційних міфів та теорій див. мою працю «До раціональної теорії традиції» (*K. Popper Towards a Rational Theory of Tradition*, *The Rationalist Annual*, 1949) що вийшла до друку «Припущення та спростування» (Лише така нова традиція може пояснити той факт, що в юнійській школі три перші покоління філософів створили три різні філософські вчення.) *

(2) Школи (надто університети) і дотепер зберегли окремі риси трибалізму. Втім, на мою думку, повинні спадати не емблеми цієї школярської солідарності з усіма її соціальними наслідками кастовості тощо, але водночас і патріархальний та авторитарний характер багатьох шкіл. Не випадково, що Платон, коли йому не вдалося відродити плеємний дух, натомість

заснував школу не випадково також і те, що школи так часто виявляються фортецями реакції, а шкільні вчителі — диктаторами у кишеньковому вихданні.

Для ілюстрації трибалістичного характеру цих стародавніх шкіл я наведу тут перелік деяких табу піфагорейців (Цей перелік узятो з *Wagner Early Greek Philosophy* ² р. 106, котрий сам запозичив його в Дьльса; див. *Diels Vorsokratiker* ³ vol. I. з. 97 зтим, див. також Аристоксенове свідчення там же, на ст. 101.) Бернет говорить про «справжні табу вельми примітивного типу». Утримуватись від бобів. — Не піднімати те, що впало. Не торкатись білого півня. — Не розламувати хліб. — Через ярмо не переступати. — Не порушити вогонь залізом. Не кусати від шлої хлібини. — Не збирати винків. — Не сидити на хлібній мірі. Не їсти серце. Не ходити по битих шляхах. — Не пускати ластівок під стріху. — Коли горщик знімають з вогню, не залишати на долі відбитка, а стерти його. — Не дивитись у люстро при лампі. Уставши з постелі, згорнути її та розгладити те місце, де спали.

³⁰ Цікавою паралеллю до цього розвитку є зруйнування трибалізму під час перського завоювання. Соціальна революція призвела, як зауважає Маєр (ор. сін., vol. III, 167 ff.) до появи чисельних пророцьких, або за нашою термінологією, історичистських релігій приреченості, виродження та спасіння, серед них релігії «обраного народу» євреїв (див. розділ I).

Для деяких з цих релігій характерне вчення, згідно з яким створення світу ще не завершено, воно триває досі. Таку точку зору слід порівняти з ранньогрецькими уявленнями про світ як про споруду а також з тим, як Геракліт розбив ці уявлення, про що мова йшла в розділі 3 (див. прим. 1 до розділу 2). Тут можна згадати, що навіть Анаксимандр почувався незатишно у зв'язку з цією спорудою. Наголошення ним на безмежності, неясності чи невизначеності характеру будівельного матеріалу могло свідчити про почуття того, що у цієї споруди може не бути чіткого каркасу, що вона може бути плинною (див. наст. прим.).

Розвиток діонісійської та орфічної містерії у Греції, певно, залежить від релігійного розвитку на Сході (див. Геродот, II 81). Піфагорейзм, як відомо, мав багато спільного з ученням орфіків, зокрема, у частині теорії душі (див. також прим. 44 до цього розділу). Але в протилежність до орфічного вчення, що представляло «пролетарський» варіант цього руху, піфагорейзм мав визначно «аристократичне» забарвлення. Маєр (ор. сін., III р. 428. § 246) певно, правий, характеризує зародження філософії як раціональну протидію на рух містерій. Див. Гераклітове ставлення до цих проблем (фрагм. 5, 14, 15 та 40, 129 в Д³, 124, 129 та 16—17 за виданням Байвотера). Він ненавидів містерії, а також Піфагора, Піфарея, Платон зневажав містерії. («Держава», 364 е та наст.; див. однак

ур. 91–92. У цьому пункті я витримую Тейлора (Sostalsky, p. 516), де, також його примітки 1 та 2 на тій же сторінці.

Те, що в плані обвинувачення не входило робити із Сократа мученика, що судового процесу можна було уникнути чи спрямувати його в інше русло, якщо Сократ погодився на компенсацію тобто згодуватися залишити Афіни або хоча б пообіцяв сидіти тихо. — все це здається цілком очевидним у світлі Платонізму (чи Сократізму) акцій в «Апологі», в такому ж «Критоні». (Див. «Критон», 43 е і надто 52 с, де Сократ каже, що йому дозволять в емігрувати, якби він запропонував такий вихід на суд.)

¹⁰ Див., зокрема, «Критон», 53 b–c, де Сократ пояснює, що якщо він скористався можливістю утечі, то він би підтвердив висновки своїх суддів, бо той, хто порушує закон, певно, може й розбешувати громадян.

«Аподекти Сократа» та «Критон» були прагматично написані недовго до Сократової смерті. «Критон» (певно, білям різних з двох), мабуть, був написаний як прохання Сократа, який хотів, щоб стало відомо, чому він відхилив можливість утечі. Справд., саме це бажання могло бути першине, що спонукало Платона до написання сократівських діалогів. Т. Гомперц (Greek Thinkers, V II, I, Сетл ед., II, p. 358) вважає, що «Критон» було написане пізніше і подіє його співзвучність припускаючи, що це Платон прагнув довести свою лояльність. «Мені не здалося, пише Гомперц, — безпосередньої ситуації, якій цей діалог завдячує своїм існуванням, але важко побутися враження, що Платон найбільше зацікавлений у захисті самого себе та своєї групи від підозри у прихованих революційних поглядах». Хоча Гомперцове припущення легко виходить з його загальною інтерпретацією Платонізму поглядів, я все-таки вважаю, що в «Критоні» Платон захищає Сократа, а не себе. Але в згоден з Гомперцовою інтерпретацією співзвучності цього діалогу Сократ, певно, був якийським захисником у тому, щоб відвести від себе підозру, як і ставили під загрозу справу його життя. Стосовно цього тлумачення змісту «Критона» я знову ж таки цілком витримую Тейлора (Sostalsky, 124 та наст.). Втім, лояльність «Критона» порівняно до очевидної нелояльності «Держави», в якій Платон відкрито виступає на боці Спарти проти Афін, певно, спростовує уявлення Вернета і Тейлора, згідно з якими «Держави» — це сократівський діалог і що Сократ був більшим ворогом демократії, ніж Платон. (Див. прим. 36 до цього розділу.)

Щодо Сократового підтвердження своєї лояльності демократії див., зокрема, такі уривки з «Критона» 51 d–e, де наголошується на демократичному характері закону, тобто, що у громадян є можливість змінювати закони без наскивання через раціональні аргументи (за висловом Сократа, громадянин може спробувати перекопати закон), 52 b та наст., де Сократ нагадує, що він не сварився з Афіським державою; 53 с–d, де він характеризує не лише добродетель та справедливість, але, зокрема,

В 1900 году в 1900 году в 1900 году... (text is blurry and partially illegible)

В 1900 году в 1900 году в 1900 году... (text is blurry and partially illegible)

⁶⁴ «Anonoris Couperus, 30 e-31 a.

В 1900 году в 1900 году в 1900 году... (text is blurry and partially illegible)

В 1900 году в 1900 году в 1900 году... (text is blurry and partially illegible)

певно, виправдає те, що я втягнувся тут у довгу і почасти методологічну суперечку

(1) Давнє розв'язання сократівської проблеми припускало, що певна група Платонових діалогів, а надто «Апологія Сократа» та «Критон», є сократівськими (тобто, що вони в головному історично правдиві і задумані як такі), тоді як більшість діалогів є платонівськими, включно з багатьма, де головним співрозмовником виступає Сократ як-от «Федон» та «Держава». Колишні авторитети часто виправдовували таку думку посилаючись на «незалежного свідка» Ксенофонта і вказуючи на схожість між ксенофонтівським Сократом та «Сократом» із платонівської групи діалогів. Метафізичну теорію «форм» чи «ідей», зокрема, як правило, вважали платонівською.

(2) Проти цих поглядів різко виступив Дж. Бернет, якого підтримав А. Тейлор. Бернет відкинув аргумент, на якому ґрунтувалося «давнє розв'язання» (як я назвав його), як непереконливий і такий, що містить у собі зачароване коло. Він твердить, що нерозумно виділяти групу діалогів лише на тій підставі, що в них теорія «форм» менш виразна, назвати їх сократівськими, а потім заявити, що теорію «форм» винайшов не Сократ а Платон. Так само неправильно звертатись до Ксенофонта як незалежного свідка, оскільки у нас немає жодних підстав вважати його незалежним, але є причини гадати, що Ксенофонт напевне знав багато Платонових діалогів, коли починав писати «Спогади про Сократа». Бернет наполягав, що слід виходити з припущення, що Платон справді мав на увазі саме те, що він сказав, і що коли він примушував Сократа проголошувати якісь погляди, він вірив сам і хотів переконати своїх читачів, що ці погляди були характерними до Сократового вчення.

(3) Хоча Бернетові погляди на сократівську проблему, як на мене, неприйнятні, вони були вкрай цінними та стимулюючими. Смілива теорія такого ґиґалату, навіть якщо вона хибна, завжди означає просування вперед. А в книжці Бернета є багато сміливих і дуже нетрадиційних поглядів на предмет дослідження. Це слід шнувати тим більше, що історичні дослідження завжди мають тенденцію до банальності. Та хоч як би я захоплювався Бернетовими блискучими та сміливими теоріями, хоч як би я шнував їхню цілющу дію, беручи до уваги наявні свідчення, я не можу переконати себе у слушності його теорій. У своєму неосцинному ентузіазмі Бернет, гадаю, не завжди досить критично ставився до своїх нових ідей. Ось чому інші дослідники втримали за необхідне критикувати їх, замість того, щоб схвалювати.

Стосовно сократівської проблеми я разом з багатьма іншими вважаю, що погляд, охарактеризований мною як «давнє розв'язання», був в основі своїй правильним. Нещодавно цей погляд вдало захистили від критики Бернета та Тейлора Дж. Філд (*G. Field: Plato and His Contemporaries*,

1938) та А. К. Роджерс (*A. K. Rogers. The Socratic Problem, 1933*) Цей погляд, схоже, підтримують також багато інших дослідників. Поява ту обставину, що запропонувавши дес. аргументи здаються мені переконливими і дозволю собі дещо доповнити їх, використовуючи певні наслідки, зобов'язати цієї праці. Але перш ніж перейти до критики Бернета, я хотів би зазначити, що саме Бернетом ми зобов'язані нашим усвідомленням ось такого методологічного принципу *Свідчення Платона* — це єдині докази для нас свідчення з вершин рук. Усі інші свідчення — вторинні! (Бернет застосував цей принцип до Ксенофонтів, але ми повинні застосувати його також і до Аристофана, чий свідчення заперечував сам Сократ у «Апології», див. пункт (5) цієї примітки.)

(4) Бернет пояснює, що його метод полягає у припущенні, згідно з яким «Платон справді мав на увазі саме те, що ми сказали. Відносно до цього методологічного принципу Платонів «Сократ» задумувався як портрет історичного Сократа (Див. *Greek Philosophy, I*, pp. 128, 212 та наст., а також прим. на сторінках 349—350) див. *A Taylor Socrates*, pp. 14 та наст., 32 та наст., 153) Я визнаю, що Бернетів методологічний принцип є логічною підтримкою тезою. Та в пункті (5) я спробую показати, що факти такі, що вони неможливі принесять будь-якого дослідника, не виключаючи і Бернета. Тейлора, відкинути цей принцип. Вони змушені, як і всі решта, тлумачити сказане Платоном. Але тоді як інші поступово усвідомлюють цей факт, а отже, стають обережними і критичними у своїх трактуваннях, дослідники, переконані в тому що вони не тлумачать Платона, а просто приймають все сказане ним, усмогляють у такий спосіб критичне дослідження своєї інтерпретації.

(4) Факти, що роблять Бернетову методологію неадекватною і приймають його, як і всі інші, тлумачити те, що сказав Платон, — це, зрештою, суперечливості у запропонованому Платоном Сократовому портреті. Навіть якщо ми обережно припиняємо, згідно з яким у нас немає свідчень історичних за Платоном ми змушені будемо не вжити йому на слово, через наявність внутрішніх протиріч у його діалогів, і відкинути припущення, що Платон справді мав на увазі саме те, що він говорив. Якщо свідок починає плутатися, то ми не можемо приймати його свідчення без інтерпретації, навіть якщо в нас немає нічого кращого свідка. Я наведу тут лише три приклади таких внутрішніх протиріч.

(а) Сократ у «Апології Сократів» тричі дуже виразно повторює (18 b-c, 19 c-d, 23 d) що його не цікавить філософія природи (а отже він не є піфাগорейцем) «Я зовсім нічого не знаю, він багато, він мав, про твій речі, — каже він (19 c), «Я муж: Афія, не маю нічого спільного з твоїми речами» (тобто з міркуваннями про природу) Сократ твердить, що багато в присутніх у суді могли б засвідчити правдивість його слів. Вони чули його бесіди, але ніхто не міг почути від нього ні мало ні багато про предмети

філософії природи («Апологія Сократа», 19 с-д) З іншого боку, ми маємо (а) «Федона» (пор., зокрема, 108 й ти наст з уривками з «Апології Сократа», на які в тут посилаюсь) та «Державу». У цих діалогах Сократ постає піфагорейським філософом «природи». Це настільки очевидно, що Бернет і Тейлор могли сказати, що ця, фактично, був аромічним представником піфагорейської школи думки. (Пор. з Аристотелем, котрий говорить про піфагорейців, що «вони дискутують... лише про природу» див. «Метафізика», закінчення §39 б.)

Я тверджу, що (а) та (а') суперечать один одному. Ця ситуація погіршується тією обставиною, що написання «Держави» датують більш раннім, а «Федона» пізнішим часом, ніж «Апології Сократа». Це не дозволяє укласти (а) з (а'), припустивши, що або Сократ в останні роки свого життя (мж «Державою» та «Апологією Сократа») відкинув піфагореїзм, або що його навернули до піфагореїзму в останні місяці його життя.

Я не роблю вигляду, наче не знає способу усунути цю протиріччя через певне припущення чи інтерпретацію. Бернет і Тейлор, мабуть, мали підстави, можливо, навіть вагомі підстави, вжити «Федону» та «Державу» з не «Апології Сократа». Вони, проте, повинні усвідомлювати що припустивши правдивість Платонського портрета, будь-який спиня у широкості Сократа в «Апології» перетворив його на ладикку, що бреше заради зоритунку власної шкіри. Втім, ці питання мене наразі не обходять. Я радше хочу показати, що приймаючи докт (а) і відкидаючи (а), Бернет і Тейлор змушені відмовитися від свого фундаментального методологічного припущення, ані Платон справді мав на увазі те, що він говорив тобто їм доведеться адаватися до тлумачення.

Але інтерпретація, яку дають невідомо, кемінує буває некритичною, що можна проілюструвати на прикладі того, як Бернет і Тейлор використовують Аристофанове свідантво. Вони твердять, що Аристофаном жарти були б безглуздими, ахби Сократ не сповідував філософію природи. Але навіть тиє, що Сократ (я завжди разом з Тейлором та Бернетом припускаю, що «Апологія Сократа» історично правдива) вердабачно саме цей аргумент. У своїй анології він вистеріває суддів доти точникоко такої інтерпретації Аристофана, гаряче підкреслюючи («Апологія Сократа», 19 с за наст, див. також 20 с-с) що він ні мало ні багато не займався філософією природи, аскіним часам не мав з нею нічого спільного. Сократ почував себе так, наче в цьому питанні він змагався проти тіней минулого («Апологія Сократа», 18 д-е) але зараз ми можемо сказати, що він змагався також і проти тіней майбутнього. Адже коли він винув аявляє своїм спадкоємцям вийти наперед — тим, хто шрив Аристофану й поважувався назвати Сократа брехуном, — жаден не винишов. Лише через 1300 років після того платоніки вирішили відповісти на його виклик.

У цьому зв'язку мабуть, варто згадати, що померлий Аппідаєскрат

учня, був виборником демократії. Херефонт надіслав призначену роль в «Апології Сократа» оскільки саме через його звернення до дельфійського оракула Сократ усвідомлює своє призначення в житті й у такий спосіб він, зрештою, справивши вирішальний вплив на Сократову подальшу піть на компроміс з демократом. Сократ змалював нас із цією важливою особою, наголосивши на тому факті («Апологія Сократа», 20 e-21 a), що Херефонт був не лише його другом, але разом і другом тих людей, з якими він розділяв висновок і з якими повернувся до Афі (найімовірніше, він брав участь у боротьбі проти Тридцяти тиранів), тобто Сократ обирає головним свідком свого захисту палкого демократа. (Є незалежний джерело, що свідчить про симпатії Херефонта — дит., прибіром, Аристофанові «Хмарин», 504 та част. Полюв «Херефонта» в «Харисі», певне, мала на меті створити саєрідну рівновагу, бо інакше податис становище Критія та Хармид справило би враження навіфесту па захист Тридцяти тиранів.) Чому Сократ наголошує на своїй близькості з виштовченим членом демократичної партії? Ми не можемо припустити, що це було лише свого роду дипломатик, але повинно було спонукати його суддів до більшого милосердя: шсь дух його анології суперечить цьому припущенню. Найімовірніше, Сократ вказує на те, що він має учня в демократичному таборі, намагаючись побіжно спростувати обвинувачення (що так само лише малось на увазі) у шкідливості підтримки аристократичної партії та злишньому тиранів. Дух «Апології Сократа» включає можливість припущення, нібито Сократ просив дружби в демократичних ватажків, насправді не спонукаючи справи демократів. Такий самий висновок можна зробити з уривка («Апологія Сократа», 32 b-d) в якому він наголошує на своїй вірі в демократичну законність і засуджує Тридцятьох тиранів у виразах, що не полишають нісид для людини сумнітів.

(4) Сам по собі Платоніш швидко змушує нас припустити, що вони не до кінця історично правдиві. Отже, ми повинні спробувати інтерпретувати ті свідчення, що містяться в них, запропонувавши теорію, як можна критично порівняти з цими свідченнями шдххх методу спроб та помилки. Отже, у нас є тверді підстави шаджати, що «Апологія» в головному відповиді історичній правді, оскільки це єдиний діалог що описує суспільну людину істотного значення і добре відому широкому загалу людей. З шшого боку нам відомо, що «Законош» були останніми Платонішми діалогами (не рахуючи сумнівного «Післязаконня») і що вони є відверто «платоністичними». Отже, найпростіше припустити, що діалогі будуть історично правдивими або сократістичними, якщо вони узгоджуються зі спрямованістю «Апології Сократа» і платонівськими там де вони суперечать цій спрямованості. (Таке припущення, по суті, повертає нас до питання, що П описував раніше, як «даше розв'язання» сократіської проблеми.)

Якщо ми розглянемо тенденції, шаджати вони в пунктах (д) (д), то

з'ясується, що досить легко розташувати найважливіші з діалогів у такому порядку, що для кожної окремої з цих тенденцій подібність до сократівської «Аполоії Сократа» зменшується, а схожість із платонівськими «Законами» зростає. Ось ця послідовність:

«Аполоія Сократа» та «Критон» «Менон» «Горгій» «Федон»
«Держава» «Політик» — «Тімей» — «Закони».

Уже той лише факт, що така послідовність розташовує діалоги відповідно до всіх тенденцій (д₁) — (д₆) є підтвердженням теорії, згідно з якою вони свідчать про розвиток Платонової думки. Втім, ми можемо здобути зовсім незалежне свідцтво. «Стильометричне» дослідження показує, що наша послідовність узгоджується з хронологічним порядком, в якому Платон писав діалоги. Нарешті ця послідовність, принаймні до «Тімея», свідчить про безперервне зростання інтересу до піфагореїзму (та філософії елейців). Що, таким чином, мало бути ще однією тенденцією розвитку Платонової думки.

А ось зовсім інший аргумент. Ми знаємо, із власних слів Платона у «Федоні» що Антисфен був одним із найближчих друзів Сократа, а також те, що Антисфен вимагав збереження справжнього сократівського вчовчення. Важко повірити, що Антисфен міг дружити з Сократом із «Держави». Отож, ми можемо виявити спільну відправну точку для вчень Антисфена та Платона. Цю спільну точку ми знаходимо в Сократі з «Аполоії Сократа» та в окремих доктринах, як проголошує Сократ у «Меноні» «Горгії» та «Федоні».

Ці аргументи абсолютно незалежні від усіх тих праць Платона, щодо яких висловлювалися істотні сумніви (як-от щодо «Алківіада I», «Феага» чи «Листів»). Вони також зовсім не залежать від Ксенофонових свідчень. Ці аргументи засновуються виключно на свідченнях, що містяться у більшості знаменитих платонівських діалогів. Але вони узгоджуються зі вторинними свідченнями, зокрема з «Сьомим листом» де, змальовуючи власний духовний розвиток (352 та наст.) Платон безпомилково посилається на ключовий уривок з «Держави» як на *своє головне відкриття*: «Я був змушений заявити „що... рід людський ніколи не врятується від свого жалюгідного становища, якщо тільки політичну владу не здобудуть або справжні та ширі філософи, або якщо правителі міст не стануть справжніми філософами милістю Божою» (326 а: див. прим. 14 до розділу 7 та підпункт (г) цієї примітки.) Я не розумію, як можна, разом із Бернетом, вірити у справжність цього листа, не визнаючи при цьому, що Платон був автором головної доктрини в «Державі». Інакше кажучи, не відмовившись від мітади, начебто Платонів портрет Сократа в «Державі» відповідає історичній правді. (Про інші свідчення див. наприклад, Аристотель, «Про софістичні спростування», 183 b 7: «Сократ порушував питання, але не давав на них відповіді, бо визнавав, що він їх не знає». Це узгоджу-

4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842

ЛЕГЛИМНОЇ МНОГОЇ ЄДИНОСТІ, ГАРМОНІ ТА ОДНОМАНІТНОСТІ МИ МОЖЕМО ЗРОБИТИ

теорія соціальної конкуренції,

[illegible][illegible]

є способ пізнання, котрий «створює ближчі та більш безпосередні взаємини між тим, хто пізнає, і предметом пізнання» ніж між суб'єктом та об'єктом пізнання у звичайному досвіді. Мак-Тартт правильно твердить (ст. 48) що «з цих двох характеристик фундаментальнішою є містична єдність», оскільки містична інтуїція є «прикладом містичної єдності». До цих двох можна додати ще третю характеристику хоч і менш фундаментальну, а саме (в) *містичну любов*, що є прикладом містичної єдності та містичної інтуїції.

Цікаво (Мак Тартт цього не помітив) що в історії грецької філософії доктрину містичної єдності вперше чітко сформулював Парменід у своїй холстичній доктрині Одного (див. прим. 41 до цього розділу) згодом Платон доповнив її розробленою теорією містичної інтуїції та спілкуванням з божественним (див. розділ 8) у Парменіда ми знаходимо лише початкові положення цієї доктрини. Далі її розвинув Аристотель, наприклад, у своєму трактаті «Про душу» 425 b 30 та наст. «Дійсний слух і дійсний звук зливаються в одне» пор. «Держава» 507 c та наст. 430 a 20 та 431 a 1 «Дійсне знання тотожне з його об'єктом» (див. також «Про душу», 404 b 16 та «Метафізика» 1072 b 20 та 1075 a 2 (пор. з Платоновими «Тімеєм», 45 b-c, 47 a-d, «Меноном» 81 a та наст. «Федоном» 79 d) Згодом неоплатоніки розробили доктрину містичної любові, зачатки якої можна знайти в Платона (причому у його доктрині «Держава» 475 та наст., згідно з якою філософ *любить* правду яка тісно пов'язана з доктринами холізму та спілкування філософа з божественною істиною).

У світлі цих фактів та нашого сторичного аналізу нам доводиться трактувати містицизм як одну з типових реакцій на розпад закритого суспільства, як реакцію, що за своїм походженням спрямована проти відкритого суспільства і що її можна охарактеризувати як втечу у мрії про рай, де племи́нн єдність розкривається як незмінна реальність.

Така інтерпретація прямо суперечить інтерпретації Берсона в його дослідженні «Два джерела моральності та релігії» оскільки Берсон твердить, що саме містицизм здійснив стрибок від закритого до відкритого суспільства.

* Втім, слід, звісно, визнати (на чому проб'язно заострив мою увагу Джакоб Вінер) що містицизм є досить різноманітним, щоб працювати у хоч якому політичному напрямку навіть серед апостолів відкритого суспільства містика містицизм мають своїх представників. Саме містичний образ пішого, менш роз'єданого світу безперечно надихав не лише Платона, але й Сократа. *

Можна зауважити, що у дев'ятнадцятому столітті, надто в Гегеля та Берсона, ми знаходимо *еволюційний містицизм*, що через вихваляння змін, певно, є прямо протилежним Парменідовій та Платоновій неадаптивності до змін. І все-таки в підоснові цих двох форми містицизму лежить, мабуть,

одні і той самий досвід, про це свідчить той факт що в обох робиться надто сильний наголос на змінюваності. Обидві форми є реакцією на жадливий досвід соціальних змін: в одних цей страх поєднувався із сподіваннями на те, що зміни можна затримати, а в інших – із дещо істеричним (і безперечно двозначним) сприйняттям зміни як реальної «стотної» та бажаної. Див. також прим. 32–33 до розділу 11 прим. 36 до розділу 12 та примітки 4, 6, 29, 32 та 58 до розділу 24.

⁶⁰ «Євтифрон», один із ранніх діалогів, як правило, вважають невідомою Сократовою спробою визначити благочестя. Сам Євтифрон є карикатурою на популярний образ «святенника» який точно знає чого бажають боги. На Сократове запитання: «Що ти вважаєш благочестивим, а що нечестивим?» Євтифрон відказує: «Благочестиво чинити так як чиню я! Тобто, притягати до суду того, хто скоїв убивство, святотатство чи інший подібний злочин, хай навіть це буде твій батько чи твоя мати, нечестиво не видавати їх під суд» (5-е). Євтифрона показано як людину, що притягає до суду свого батька за вбивство раба. (Згідно зі свідченням, процитованим Гроутом у Plato I, прим. до ст. 312, атичний закон вимагав у таких випадках притягнення до суду будь-якого громадянина.)

⁶¹ «Менексен», 235 b. Див. прим. 35 до цього розділу а також закінчення прим. 19 до розділу 6.

⁶² Гасло, згідно з яким треба поступитися свободою заради безпеки, стало головною опорою бунту проти свободи. Але немає нічого далшого від правди. Звісно, в житті взагалі не існує абсолютної безпеки. Але ступінь безпеки, якого можна досягти, залежить від нашої пильності, змисленій інституціями котрі повинні допомагати нам бути пильними, тобто демократичними інституціями. Ці інституції придумані (якщо говорити Платоновою мовою) для того, щоб стадо мало змогу надзирати за своїми сторожовими собаками та судити їх.

⁶³ Стосовно «недоречностей» та «недоладних відхилень» див. «Держава», 547 а, яку процитовано в тексті до приміток 39 та 40 до розділу 5. Платонову заклопотаність проблемами розмноження та контролю за народжуваністю, мабуть, можна пояснити почасти тим фактом, що він розумів наслідки зросту населення. І справді (див. текст до прим. 7 до цього розділу), «падіння», втрата племінного раю була зумовлена «природною» чи «первісною» виною людини, так би мовити, невідрегульованістю її природної швидкості розмноження. Див. також прим. 39 (3) до розділу 5 та 34 до розділу 4. (Стосовно цитати, наведеної далі в цьому ж абзаці, див. «Держава» 566 е, та текст до прим. 20 до розділу 4. Кроссман, якому ми завдячуємо блискучим дослідженням періоду тиранії у грецькій історії (див. Plato To-Day, pp. 27–30) пише: «Отож, саме тирані насправді створили грецьку державу. Вони зруйнували стародавню племінну організацію первісної аристократії...» (там же, ст. 29). Це пояснює, чому Платон

ненаявді тиранію, модлимо, швидше думче за свободу, див. «Держави», 577 с. (итим, див. прим. 69 до цього розділу) Його виключовання про тиранію, зокрема 565- 568, дають собою банський соціалістичний аналіз послідовної політики сили. Я хотів би назвати це першою спробою на шляху до логіки сили (Я обрав цей термін за аналогією до того, як Ф. А. фон Хоск викладає термін *логіка вибору* для чистої економічної теорії.) Логіка сили зовсім проста і її часто майстерно застосовують. Протилежний різновид політики набагато важчий, почасти тому, що логіку політики, яка не спирається на силу, тобто *логіку свободи*, і досі не до кінця усвідомлено.

⁶² Добре відомо, що більшість Платонових політичних проектів, включено з запропонованою спільністю жнок та дітей, посилає «в повітря» за доби Перикла. Див. чудове резюме в Адамсовому виданні «Держави», I, ст. 354 та наст. * та *A. D. Wistrar: The Genesis of Plato's Thought*, 1940 *

⁶³ Див. *V. Pareto. Treatise on General Sociology*, § 1843 (англійський переклад: *The Mind and Society*, 1935, vol. III, p. 1281) див. прим. 1 до розділу 13, де цей фрагмент процитовано повністю.

⁶⁴ Пор. див. яку справля Глазкові виклад Локсофренової теорії на Харієада (див. прим. 54 до розділу 6) і жедом на Гоббса. Визнана саморазвинкты багатых анархистів також пов'язана з цим. Лім часто вірять у власну позаморальність. (Хоча це і не стосується справи зтім, така позиція часом буває скронинною та прирениною, ніж догматична самостевиеність багатых реакційних моральств.)

⁶⁵ Гроші — це один із символів, а також одна з проблем відкритого суспільства. Безперечно, ні ні не оволоділи раціональними контролем за їхнім використанням. Найближче до полтаве в тому що за гроші можна здобути політичну владу. (Найбезпосереднішою формою такого завоювання є інституція ринку рабів, але саме цю інституцію захищає Платон у «Держави», 563 b: див. прим. 17 до розділу 4. в «Законах» Платон також не заперечує проти політичного впливу багатства. — див. прим. 20 (1) до розділу 6.) З погляду індивідуалістичного суспільства гроші дуже важливі. Це — складова інституції (частково) *вільного ринку* який дозволяє споживачу до певної міри здійснювати контроль за виробництвом. Приголосилени завоювання гриний, що відбуваються час від часу зробили нас досить чутливими до них, і Платонові протиставлення грошей і дружби є лише першою з багатьох свідомих і підсвідомих спроб здобути владу з цих почуттів з метою політичної пропаганди.

⁶⁶ Груповий дух племінного ладу, звично, ще не зовсім втрачено. Він проявляв себе наприклад, в українському досвіді *дружби та товариств* — в, в такому у юнацьких трибальстичних рухах як *кшталт бойскаутів* (чи руху міницької молоді) та в деяких клубів та товариствах дорослих, подібних до знайомих Смілдером Ліндсом у «Біблії» Значення цього, певно, найбільш універсального з усіх емоційних та естетичних почуттів не

1970-ті роки. У цей час відбулися численні зустрічі між українськими та російськими вченими, які сприяли розвитку співпраці в науці.

Важливою частиною цієї співпраці були міжнародні конференції та симпозиуми, які проводилися в Україні та Росії. Наприклад, у Києві відбулися конференції з питань фізики та математики, а в Москві — конференції з питань біології та медицини. Ці заходи дали можливість вченим обговорити свої роботи, обмінятися досвідом та встановити нові контакти. Крім того, відбулися численні візити вчених з однієї країни до іншої, що також сприяло розвитку співпраці.

Важливою частиною цієї співпраці були також міжнародні проєкти та програми. Наприклад, у Києві було створено міжнародний центр з питань фізики та математики, а в Москві — міжнародний центр з питань біології та медицини. Ці центри мали на меті проводити дослідження та навчання вчених з різних країн. Крім того, відбулися численні міжнародні проєкти та програми з питань освіти та науки.

Важливою частиною цієї співпраці були також міжнародні конференції та симпозиуми, які проводилися в Україні та Росії. Наприклад, у Києві відбулися конференції з питань фізики та математики, а в Москві — конференції з питань біології та медицини. Ці заходи дали можливість вченим обговорити свої роботи, обмінятися досвідом та встановити нові контакти. Крім того, відбулися численні візити вчених з однієї країни до іншої, що також сприяло розвитку співпраці.

правдою, то чи справді ми прагнемо звичайного продовження тривалості існування раси? Чи може досконалий людинозвір є такою видатною цінністю, що ми повинні віддати перевагу (продовженню його існування (як би там не було, він уже проживав досить довго) перед нашим експериментом надання допомоги слабким?

Я вірю, що людство не помилилось. Попри зраду окремих інтелектуальних провідників, попри пригodomшливу дію платонівських методів в освіті та руйнівні наслідки пропаганди ми все-таки є свідками дивовижних успіхів. Багатьом слабким людям допомогли. Рабства немає вже близько сотні років. Дехто твердить, що його невдовзі запровадять знову. У мене оптимістичніші почуття адже зрештою, все залежить від нас самих. Втім, навіть якщо ми втратили все, навіть якщо нам довелося повернутися до майже досконалого людинозвіра, це не змінить той факт що колись давно (навіть якщо це тривало недовго) на землі не було рабства. Цей здобуток пам'ять про нього можуть компенсувати декому з нас усіх наші помилки, механічні чи зумисні. Цей здобуток може навіть компенсувати декотрим з нас фатальну помилку якої припустилися наші пращури, коли вони прогавили золоту можливість зупинити всі зміни, повернутися до клітки закритого суспільства і встановити, на віки вічні, досконалий зобов'язок майже досконалих майм.

ла традиція тлумачити Евклідові основи як Платонову космологію, тобто як трактування проблем, порушених у «Тімеї».

12011
12012

II

ДАТУВАННЯ «ТЕТЕТА» (1961)

Примітка 50 (6) до розділу 8 містить натяк на те, що у протилежність до загальноприйнятої думки «Теетет», можливо, було написано раніше, ніж «Державу». Цим припущенням цілком поділявся ніки померлий доктор Роберт Айслер у розмові незадовго до своєї смерті 1949 року. Але оскільки він сказав мені лише, що це припущення почасти засновується на фрагменті 174 с та наств. «Теетета» - визначення цього ключового фрагменту як написаного після «Держави» не зовсім узгоджувалося з моєю теорією, - то я відчував, що це не дає достатніх підстав для такого припущення і було б занадто ад hoc, щоб виправдати мене в очах громадськості за перекладання в довільності на Айслера.

Втім, відтоді я знайшов досить багато незалежних аргументів на підтримку більш раннього датування «Теетета», в отже, хочу тепер віддати належне першому припущенню доктора Айслера.

Позаяк Ева Закс (див. *Eva Sachs Socrates*, 5, 1917, ст. 531 та наств.) встановила, що пролог «Теетета» у тому вигляді, як ми його знаємо, було написано після 369 р. до н.е., то припущення про сократичке осердя діалогу та його більш раннє датування тягне за собою ще одну гіпотезу про загублену первісну версію діалогу, яку Платон переробив після смерті Теетета. Останнє припущення зробили незалежно один від одного різні дослідники ще до знахідки папірусу (*Klassikerhefte*, Berlin, 2, 1905), що містить фрагмент «Коментаря до Теетета» з посиланням на два різні варіанти діалогу. На мою думку, наведені далі аргументи підтримують обидва припущення.

(1) Певні місця в Архотелевій спадщині, певно, є алюзіями на «Теетета» - вони чудово узгоджуються з текстом діалогу і водночас підтверджують, що виражені в «Теететі» ідеї належать Сократу, а не Платону. Я маю на увазі фрагменти, в яких Архотель приписує Сократові винахід

1. $\text{Pr}(\text{не } A) = 1 - \text{Pr}(A)$ — вероятность того, что событие A не произойдет, равна единице минус вероятность того, что событие A произойдет.
 2. Если события A и B несовместны, то $\text{Pr}(A \cup B) = \text{Pr}(A) + \text{Pr}(B)$.
 3. Если события A и B совместны, то $\text{Pr}(A \cup B) = \text{Pr}(A) + \text{Pr}(B) - \text{Pr}(A \cap B)$.
 4. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A \cap B) = \text{Pr}(A) \cdot \text{Pr}(B)$.
 5. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A | B) = \text{Pr}(A)$ и $\text{Pr}(B | A) = \text{Pr}(B)$.
 6. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A \cup B) = \text{Pr}(A) + \text{Pr}(B) - \text{Pr}(A) \cdot \text{Pr}(B)$.
 7. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A \cap B) = \text{Pr}(A) \cdot \text{Pr}(B)$.
 8. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A | B) = \text{Pr}(A)$ и $\text{Pr}(B | A) = \text{Pr}(B)$.
 9. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A \cup B) = \text{Pr}(A) + \text{Pr}(B) - \text{Pr}(A) \cdot \text{Pr}(B)$.
 10. Если события A и B независимы, то $\text{Pr}(A \cap B) = \text{Pr}(A) \cdot \text{Pr}(B)$.

[illegible][illegible][illegible]

нотатки в Сократа і подекуди внести в них «виправлення». Про це говориться так що стає зрозумілим — цей діалог мав відбуватися *принаймні* за кілька місяців до суду над Сократом та його смерті, а це аж ніяк не узгоджується з кіншвою діалогоу (Я не знайшов літератури з цього питання, але не можу уявити собі щоб платоніки зовсім обминули його увагою. (Можливо, навіть, що посилення на «виправлення» у фрагменті 143 а, а також опис у фрагменті 143 с «нового стилю», про який багато говорилося (див., наприклад, *C. Ritter Plato*, vol 1, 1920, pp. 220 ff) і який було запроваджено для того, щоб пояснити певні відхилення переробленого варіанта від первісного. (Це дозволило б хронологічно помістити перероблену версію навіть після написання «Софіста».)

III

ВІДПОВІДЬ КРИТИКУ (1961)

Мене попросили сказати що-небудь у відповідь критикам цього тому моєї праці. Але перш ніж зробити це, я хотів би ще раз подякувати тим критикам, які допомогли мені в той чи інший спосіб поліпшити цю книжку.

Про інших — моїх опонентів — мені не хочеться багато говорити. Тепер я усвідомлюю, що, критикуючи Платона, я образив і завдав болю багатьом платонікам, про що шкодую. І все-таки, мене здивувала несамоовитість окремих відгуків.

Гадаю, більшість Платонових захисників просто відкинули ті факти які на мою думку, не можна серйозно заперечити. Це стосується навіть найкращого з них професора Рональда Левінсона та його монументальної праці (645 сторінок щільного тексту) «На захист Платона» (*Ronald B. Levinson In Defence of Plato*, Cambridge 1953).

Тут я намагаюсь відповісти професору Левінсону і ставлю перед собою дві не зовсім рівнозначні мети. Менш важливу з них — захистити себе від низки обвинувачень — я спробую досягти у розділі А, для того щоб важливіша мета — відповідь професору Левінсону на його захист Платона (у розділі Б) — не загубилася у моїх спробах виправдатися.

Підприємство, яке виконує роботи з монтажу та демонтажу обладнання, повинно мати спеціальну ліцензію на виконання робіт з монтажу та демонтажу обладнання, яка видається органами місцевого самоврядування.

Вопросы, связанные с организацией питания, являются одними из наиболее актуальных в настоящее время. В связи с этим в настоящее время в нашей стране и за рубежом уделяется большое внимание изучению питания и его роли в жизни человека. В настоящее время в нашей стране и за рубежом уделяется большое внимание изучению питания и его роли в жизни человека. В настоящее время в нашей стране и за рубежом уделяется большое внимание изучению питания и его роли в жизни человека.

[illegible]

грами Тридцять тиранів зазнали поразки у своїй політичній силі переважно тому, що образили почуття справедливості у громадян. Ця поразка була головно моральною поразкою»

Оце й усе, що я сказав про Платонові почуття (Я лише дам мовну. «Платон відчував» (Гадаю, поразка Тридцяти тиранів спонукала Платона до часткової зміни своїх моральних поглядів — втім, не досить радикальної. Я не припускаю жодного з тих почуттів, які професор Левінсон змушує мене приписувати Платону. Мені й уяві не могло наснитися, що хто-небудь колись вичитає таке у моїй книжці.

Я, звичайно, приписую Платонові певну симпатію до Тридцяти тиранів і, зокрема, до їхніх проспартаківських намірів. Але це, звично, докорінно відрізняється від тих «безглузвих тверджень», які професор Левінсон приписує мені. Можу лише сказати, що я й справді припустив, що Платон захоплювався своїм дядечком Критием, ватажком Тридцяти тиранів. Я припустив також, що він симпатизував певним Критиєвим намірам та поглядам. Але я також сказав, що він вважав олігархію Тридцяти тиранів моральною поразкою і що саме ця поразка спонукала його до перегляду своєї колективістської моралі.

Як видно, моя відповідь на два обвинувачення професора Левінсона займає майже стільки ж місця, скільки і власне обвинувачення. Це неминуче, а тому я змушений обмежитися ще лише двома прикладами (із сотень). Вони обидва пов'язані з моїм начебто помилковим перекладом Платонівського тексту.

Насамперед професор Левінсон припустив, що я погіршив чи спотворив Платонів текст «Поппер, однак, як і раніше, вживає у своєму перекладі прикре слово «анслати» замість «відправити» — пише професор Левінсон у примітці 244 на ст. 349. Але тут сталася звичайнісінька помилка — помилка професора Левінсона. Якщо він погляне ще раз на цей фрагмент, то пересвідчиться, що я вживаю слово «анслати» там, де в його чи радше Фаулеровому — перекладі вжито слово «вигнати». (Тієї частини фрагмента, де Фаулер у своєму перекладі вживає слово «відправити», просто немає у наведеної мною цитати. Її замінено крапками.)

Внаслідок цієї помилки виявляється, що репліка профе-

даной проблемы.

[illegible][illegible]

ПРОТИВЛЕЖНИЙ ЭМИСТ.

[illegible]

Я пересвідчився, що, стикаючись із новими нападками на мою книжку з боку Платонових захисників, найкраще не звертати уваги на дрібні положення, а шукати відповіді на п'ять кардинальних питань.

(1) Як спростувати моє твердження про те, що в «Державі» та «Законах» Платон засуджує Сократа з «Апології Сократа» (на що вказано у розділі 10, другому абзаці параграфу V1)? Як пояснено у прим. 55 до розд. 10, насправді це твердив Гроут, а його підтримував Тейлор. Якщо ця думка правильна — а саме так я вважаю, — тоді вона зміцнює також моє твердження, яке я наводжу у наступному пункті (2).

(2) Як спростувати моє твердження про те, що Платону антиліберальну та антигуманістичну позицію, мабуть, неможливо пояснити тим, що він начебто не знав нічого кращого, або що на той час його погляди були порівняно ліберальними та гуманістичними?

(3) Як спростувати моє твердження про те, що Платон (наприклад, в уривку про очищення полотна в «Державі» та в уривку про страти та вигнання у «Політику») заохочував правителів застосовувати безжалісне насильство «заради блага держави»?

(4) Як спростувати моє твердження про те, що Платон запровадив для своїх філософів-царів обов'язок та привілей говорити неправду та обманувати задля блага держави, надто у питаннях, пов'язаних з расовою селекцією, і що він був одним із засновників расизму?

(5) Що можна сказати у відповідь на мою цитату із «Законів», взяту за епіграф до частини «У полоні Платонових чар» (і як зазначено на початку «Приміток» «детально розглядається в прим. 33 і 34 до розд. 6 і в тексті»)?

Я часто повторюю моїм студентам, що все сказане мною про Платона неминуче являє собою лише інтерпретацію і що я не здивувався б, якби Платон (у разі зустрічі з його тінню) потишив мене, довівши хибність моєї інтерпретації, але, як правило, я додаю, що йому було б досить важко пояснити чимало з того, що він написав.

Чи пощастило професору Левінсону, який виступав від імені Платона, досягти цієї мети, маючи на увазі п'ять перелічених вище пунктів?

Я так не гадаю.

(1) Стосовно першого пункту я просив би тих, хто має якісь сумніви, уважно прочитати текст промови, виголошеної «Невідомим афінянином» у книжці А. «Закони» (907 d і, скажімо, до 909 d). Тут розглядається законодавство, що має справу зі злочинцями, подібними до того, в якому обвинувачувано Сократа. Я тверджу попри те, що в Сократа був вихід (більшість критиків гадає, з огляду на свідчення в «Апології Сократа», що він, певно, уникнув би смерті, якби погодився на вигнання), Платон у «Законах» нічого такого не передбачають. Я процитую фрагмент цієї досить довгої промови у перекладі Бері (якнай, певно, є прийнятним для Левінсона). Класифікувавши «злочинців» (тобто винуватих у «відсутності благочестя» чи «пошесті атеїзму», як перекладає Бері, див. 908 c), «Афінянин» спершу обговорює тих, «хто, хоч і відкрито не вірять в існування богів, від природи має справедливий характер... і їх не можна схилити до несправедливих дій» (908 b-c). Платон тут, звісно невідомо, майже намалював Сократів портрет, не кажучи вже про ту істотну обставину, що останнього обвинуватили у відсутності благочестя та побожності.) Ось що каже про них Платон:

«...тих злочинців, що не мають лихих намірів та вдачі слід за рішенням судді, що спирається на закон, помістити до виправного закладу на термін не менше п'яти років, упродовж яких ніхто з громадян не спілкуватиметься з ними, за винятком тих, хто братиме участь у Нічних зборах і бесідуватиме з ними (я би переклав «опікуватиметься ними»), щоб сприяти спасінню їхніх душ через умошляння. » Отже, «добрі», які трапляються серед нечесних, одержують щонайменше п'ять років одиночного ув'язнення, скрашуваного лише «опікуваннями» про їхні хворі душі з боку членів Нічної ради. «...і коли скінчяться терміни цього ув'язнення, той, хто покаже себе розсудливим, стане жити разом із тими, хто вже виправився, а в протилежному разі, якщо його ще раз обвинуватять у подібному злочині, то таку людину слід скарати на горло».

Мені до цього нічого додати

(2') Друге питання, можливо, є найважливішим з точки зору професора Левінсона: це один з його головних закидів, ніби я помилився, твердячи, що в ту епоху жили гуманісти,

рат» обстоює брехню. Сократ сповідував інтелектуальну скромність, а в «Державі» він — догматик. Сократ був індивідуалістом, а в «Державі» він — радикальний колективіст. І так далі.

Які свідoctва про погляди справжнього Сократа є в доктор Поппера? Усі його докази ґрунтуються виключно на свідoctвах самого Платона — на його ранніх діалогах і насамперед на «Апології Сократа». Отже, про ангела світла, котрого він протиставляє демоні Платону, ми можемо судити лише з повідомлень самого демона! Хіба це не абсурд?

На мою думку, це не абсурдно, а цілком слушно.

Цей фрагмент показує, що принаймні один дослідник, авторитет якого професор Левінсон визнає, погоджується з тим, що мої погляди на *сократівську проблему* не зовсім безглузді.

Але навіть якби запропоноване мною розв'язання *сократівської проблеми* виявилось помилковим, залишається безліч свідoctв про наявність на той час гуманістичних тенденцій.

Стосовно промови Гіппія в діалозі «Протагор», 337 є (див. ст. 86) схоже, це єдиний випадок, коли професор Левінсон не заперечує проти мого перекладу, див. ст. 144 його праці), професор Левінсон пише (ст. 147) «Слід розпочати з припущення, що Платон цілком достовірно відтворює тут загальновідомі настрої Гіппія». До цього моменту погляди професора Левінсона співпадають з моїми. Але ми абсолютно розходимося з ним щодо трактування Гіппієвої промови. Нині мої думки про неї стали ще різкішими, порівняно до викладених у книжці. (До речі, я не пригадую, щоб колись твердив, наче існують свідoctва про те, що Гіппій заперечував рабство. З цього приводу я написав, що «цей дух був пов'язаний з афінським рухом проти рабства», а отже, розроблений професором Левінсоном аргумент, що я безпідставно «зараховую його (Гіппія) до ворогів рабства», є безцільним.)

Тепер я бачаю у Гіппієвій промові маніфест — можливо, найперший — гуманістичних переконань, які надихали ідеї Просвітництва та Французької революції: всі люди брати умовні, вигадані людьми закони та звичаї розділяють їх і є джерелом нещастя, більшості з яких можна уникнути. Ось чому людина здатна поліпшити стан речей, змінив-

(«frech») — раздмля. людство.

III. 1. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

2. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

3. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

4. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

5. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

6. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

7. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

8. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

9. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

10. የጥራት ማረጋገጫ ስርዓት፡ ለማረጋገጥ የሚያስፈልጉትን ሰነዶች ማግኘት፣ ማረጋገጥና ማረጋገጫውን ማረጋገጥ፡፡

[illegible][illegible][illegible]

надто якщо цей фрагмент відокремлено від того, що йде безпосередньо перед ним (і згаданий професором Левінсоном лише через двадцять сторінок, де він пояснює його Платонову *погордливість*)! Але у своєму контексті — разом із Платоновими скаргами на розперезаність рабів (і навіть тварин) — він не викликає жодних сумнівів стосовно того, що окрім змісту який в нього правильно вкладає професор Левінсон, цей фрагмент має ще й інше значення: де слово «*douleia*» сприймається зовсім буквально. Адже в ньому мовиться і мається на увазі, що вільні демократичні громадяни не можуть терпіти рабство хоч у якій формі. Вони не лише не дозволяють жодних натяків на обмеження своєї свободи (навіть з боку законів, як далі каже Платон), а й стали такими милосердними що не можуть зносити «навіть найменшого припущення про неволю» таку, як рабство «куплених рабів, чоловіків та жінок».

Професор Левінсон (на ст. 153 після розгляду другого Платонового фрагмента) запитує: «У світлі цього свідчення, що, коли чесно визнати, залишається від аргументації Полпера? Найпростіша відповідь. «Нічого», якщо вживати слова хоч трохи близько до їхнього буквального значення». А втім, його власна аргументація спирається на тлумачення терміна «*douleia*» у контексті, що чітко посилається на рабство, не в його буквальному значенні, а як «лише метафоричної алюзії», за його власними словами кілька рядками вище:

1. Додано 1965 року. Те, що слово «*douleia*» (рабство, неволя) у фрагменті, який ми розглядаємо («Держава» 563 d), має буквально значення (крім метафоричного значення яке йому правильно приписує професор Левінсон) підтверджує П. Шор — видатний платонік, відвертий ворог демократії, якого професор Левінсон вважає знавцем платонівських текстів. (У багатьох випадках я можу погодитись із трактуванням Платона Шором, оскільки він нечасто намагається гуманізувати та лібералізувати Платонові трактати.) Щодо примітки, яку Шор робить до слова «неволя» («*douleia*») у своєму перекладі «Держави» 563 d, він посилається на два паралельні фрагменти: «Горгій» 49, а та «Закони» 890 a. Ось який вигляд має перший в англійському перекладі В. Лемба: «For how can man be happy if he is a slave to anybody at all?» («Чи може людина бути щасливою, якщо вона є хоч чийсь рабом?») У даному разі висл. в «бути рабом» має, подібно до уривка з «Держави», не лише метафоричне значення «підкорятися» але водночас і буквально. Справді суть трави в тому, що ці два значення доповнюють одне одне. Уривок з «Законів» 890 a (продумана критика деяких софістів з Великого покоління) у перекладі Бері має такий

І все-таки він говорить про абсурдну помилку якої я припустився, переклавши слово «doxela» буквально «Таке неправильне прочитання дало свої плоди у передмові до поеми Шервуда Андерсона «Босій в Афінах». де довірливий драматург слідом за Поппером (професор Левінсон на ст. 24 твердить, що «андерсенівська версія Платона чітко свідчить про ретельне та тямуще опрацювання Поппера», але не наводить жодного доказу на підтримку цього дивного обвинувачення) «у свою чергу повідомляє читач в про цю алюзію й безапеляційно заявляє: начебто його вповноважив до цього сам Платон що афіняни... «обстоювали визволення всіх рабів»»

Це зауваження стосовно Маківела (а не Шервуда) Андерсона так само може бути перебільшенням. Але, де я говорив хоч щось подібне? І чого варта аргументація, для захисту якої доводиться надмірно підкреслювати або чорнити погляди свого опонента, асоціюючи їх із «гаданою» винною якогось «тямущого» читача? (Див. також предметний покажчик на «Рабство»)

(3') Професор Левінсон хоч і бореться проти мого твердження, що Платон заохочував правителів застосовувати безжалісне та беззаконне насильство, по суті, ніде його не заперечує. Це видно навіть з того, як він обговорює фрагмент з «Політика» про «покарання та вигнання», який було розглянуто у цьому «Додатку» наприкінці підрозділу «А». Він заперечує лише, що в «Державі» є багато інших подібних фрагментів — фрагментів про «очищення полотна» — як гадаємо ми з П. Шорі. Окрім цього, він намагається знайти затишок та моральну підтримку, спираючись на окремі випадки сучасної практики застосування на-

згляд. «These teachers [who corrupt young men] attract them towards the life «according to nature» which consists in being master over the rest in reality [aletheia] instead of being a slave to others, according to legal convention» («ті вчителі (що розбещують молодь) ваблять їх до життя «згідного з природою» яке насправді полягає в тому: щоб володарювати над іншими, а не бути рабами інших відповідно до умовних законів») Платон недвозначно натякає тут, серед інших, на тих «офітів» (ст. 70 В-ст. 70 А. а також прим. 13 до розділу 5) котрі вчили, що люди не можуть бути рабами «за природою» чи «за правдою», а лише «за умовними законами» (узаконеною вигадкою). Таким чином Шорі за допомогою цього тиснення принаймні побічно, пов'язує цей вирішальний фрагмент з «Держави» із класичною дискусією з приводу рабства («рабства» у буквальному значенні слова)

сильства Боюся, що цей затішок буде порушено, якщо він перечитає фрагмент з «Політика» разом із початком, який я процитував а професор Левінсон спершу пропустив, а потім відкинув його як недоцільний

(4) Перш ніж розпочинати суперечку з професором Левінсоном з приводу Платонівського расизму та його приписів правителям застосовувати брехню заради блага держави, я хотів би нагадати своїм читачам про Кантову сентенцію (див ст 130 Е-ст 137 А) що хоча слова «чесність — це найкраща політика» можуть викликати заперечення, то думка «чесність ліпша за будь-яку політику» — незаперечна

На ст 434 своєї праці професор Левінсон (посилаючись на ст 138 Е-ст. 136 А і надто на ст 150 Е-ст 148 А моєї книжки) цілком справедливо зазначає. «Насамперед нам слід погодитись, що вживання обману за певних обставин захищається [курсив мій] у «Державі» для цілей управління. » Зрештою, це і є моєю головною тезою. Жодні спроби знехтувати або принизити її значення і жодні зустрічні нападки на мої гадали перебільшення — не повинні затьмарити це визнання.

У тому ж місці професор Левінсон також визнає, що «безперечно слід було вдатися до переконливого мистецтва красномовства, щоб помічники «картали випадок, а не правителів», коли їх повідомлятимуть (див мою працю ст 150 Е-ст. 148 А), що їхні пари визначив сліпий жеребок, хоча насправді все влаштували правителі з свгенічних міркувань».

Це — моя друга головна теза.

Професор Левінсон провадить (ст 434 та наст. курсив мій). «Це єдиний випадок, коли Платон схвалює відверту практичну брехню¹, маючи перед собою шляхетну мету (Платон дозволяє говорити неправду лише з такими намірами) але тільки таку брехню і ніяку іншу. Ми, як і Платон

Це зовсім не поодинокий випадок, як видно з розділу 8 моєї книжки. Прикладом, фрагмент процитований у текст до прим. 2 «Держава» 389 b), подає інший приклад, відмінний від уривка («Держава», 460 a) який має нагад професор Левінсон Є й інші фрагменти: див. «Держава». 415 d і надто «Тимей» 18 e. як. доводять, що Платон вважав свої настанови до застосування брехні досить важливими, щоб включити їх до дуже короткого викладу змісту «Держави» (Див. також «Закони». 663 d до 664 b)

[illegible][illegible]

В соответствии с тем, что в настоящее время в стране не хватает специалистов по специальности «Математическое моделирование», предлагается рассмотреть возможность зачисления на эту специальность студентов из числа выпускников вузов и техникумов Республики Беларусь.

[illegible][illegible][illegible][illegible]

статок. «Лише за цю умову», — каже він, — щоб охороню-
юче буде збережено в чистоті»

Як видно, останнє речення в Шорі трохи м'яшніє, ніж у мене. Але різниця тут несуттєва: не швидко на мою тету. У будь-якому разі, в сильний триматися свого перекладу. Хоч як би ми перекладали, вживаючи термінологію Шора: «За цю умову рід американців слід зберегти в чистоті» або «Якщо за всіх обставин [як ми погодилися] чистоту роду американців слід зберегти», — будь-який варіант перекладу точнісінько те саме значення, що й мій переклад, наведений у тексті (ст 51 Е-ст 52 А) і повторення тут

Отже, в не бачу різниці між формулюванням професора Левинсона щодо «горезвідної» програми селекції, якої дотримуються в прикладній тоталітаризму, та Платоновим формулюванням його власних намірів, стосовно розведення людського роду. Навіть якщо тут і є якийсь різниця розбіжності, вони не затривають головне питання.

Щодо того, чи припускав Платон як рідкісний випадок відхилення рас (що могло відбутися внаслідок підвищення в часті представників іншої раси), то тут думки розходяться. Втім, я й далі переконаний у своїй правоті. Але не розумно, що замислюється б, якби ми виявили було достатньо. (Навіть сьогоднішній тоталітаризм на являється професор Левинсон, дозволяли анімації)

(5) Мене неодноразово та суворо критикували за цитування — чи радше спотворення — фрагментів із «Землі», який є образ за одним із двох епіграфів до частини «У полоні Платонових чар» (нижній уривок, який я представляю йому, виступає з надгробком праху Періла). Ці епіграфи цієї американської видавці помістили на обкладинку американського видання моєї праці. В англійській виданні такої редакції немає. Як часто буває з обкладинками, видавці не радянське зі мною з цього приводу (Втім, я, безумовно, не заперечую проти вибору його американського видавця. Чому б їм і не надрукувати мою епіграфи чи взагалі будь-що надписане мною в ціл епиграф на обкладинці?)

1. «... the offspring of the inferior, and any of those of the other sort who are born defective, they [workers] will preserve & improve all in the end, so that no one will know what has become of them. «That is the catch-word, he says, and preserving the purity of the guardian's blood»

Мої переклади та трактування цього фрагмента були визнані правильними Річардом Робінсоном, як я вже згадував у цьому додатку, але мої критики дійшли до того, що запитували, чи не зумисно я намагався приховати його джерело, щоб позбавити своїх читачів можливості звірити цитату з текстом! І це попри те, що я, гадаю, клопотався більше, ніж багато інших авторів, аби мої читачі могли звірити будь-яку, наведену мною цитату саме тому на початку моїх приміток я відіслав читачів до творів, з яких узяті епіграфи, хоча взагалі не заведено позначати походження епіграфів.

Головне обвинувачення проти мене у зв'язку з наведенням цього фрагмента полягає в тому, що я не досить наголосив на його відношенні до військових питань. Але тут я можу навести на мою підтримку свідчення самого професора Левінсона (ст. 531, виноски, курсив мій):

«Цитуючи цей фрагмент у своєму тексті (ст 102 А-ст 103 Е), Поппер належним чином наголошує на тому, що він пов'язаний з військовими питаннями».

Отже, на це обвинувачення відповідь дано. Та отім, професор Левінсон провадить далі: «... та (Поппер) водночас переколює, що ті самі «милитаристські принципи» Платон пропонував застосовувати як за війни, так і за миру, і що їх слід дотримуватись у всіх питаннях мирного життя, а не лише під час військової муштри. Далі він цитує фрагмент у перевернутому перекладі, що затьмарює його військове значення. + і так далі.

Отже, мене насамперед обвинувачено в тому, що я «водночас переколюю», наче Платон має на увазі дотримання цих милитаристських принципів за миру, так само, як і за війни. І справді, я так говорив, цитуючи Платона, саме Платон сказав це. Чи, може, слід було промовчати? У перекладі Бері, який схвалює професор Левінсон, слова Платона подано в такому вигляді (хоча мені більше до вподоби мій переклад, дозвольте запитати в читачів, чи є між ними якась істотна смислова різниця, за винятком різниці у прозорості перекладу, див. ст 103 Е-ст 102 А) «ніхто не повинен ані під час роботи, ані під час розваг зникати думкою, що йому дозволено дати самому і на власний розсуд, позаяк треба жити завжди як на війні, так і за миру, з поглядом, прикутим до свого військового

1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 2218. 2219. 2220. 2221. 2222. 2223. 2224. 2225. 2226. 2227. 2228. 2229. 2230. 2231. 2232. 2233. 2234. 2235. 2236. 2237. 2238. 2239. 2240. 2241. 2242. 2243. 2244. 2245. 2246. 2247. 2248. 2249. 2250. 2251. 2252. 2253. 2254. 2255. 2256. 2257. 2258. 2259. 2260. 2261. 2262. 2263. 2264. 2265. 2266. 2267. 2268. 2269. 2270. 2271. 2272. 2273. 2274. 2275. 2276. 2277. 2278. 2279. 2280. 2281. 2282. 2283. 2284. 2285. 2286. 2287. 2288. 2289. 2290. 2291. 2292. 2293. 2294. 2295. 2296. 2297. 2298. 2299. 2300. 2301. 2302. 2303. 2304. 2305. 2306. 2307. 2308. 2309. 2310. 2311. 2312. 2313. 2314. 2315. 2316. 2317. 2318. 2319. 2320. 2321. 2322. 2323. 2324. 2325. 2326. 2327. 2328. 2329. 2330. 2331. 2332. 2333. 2334. 2335. 2336. 2337. 2338. 2339. 2340. 2341. 2342. 2343. 2344. 2345. 2346. 2347. 2348. 2349. 2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355. 2356. 2357. 2358. 2359. 2360. 2361. 2362. 2363. 2364. 2365. 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. 2371. 2372. 2373. 2374. 2375. 2376. 2377. 2378. 2379. 2380. 2381. 2382. 2383. 2384. 2385. 2386. 2387. 2388. 2389. 2390. 2391. 2392. 2393. 2394. 2395. 2396. 2397. 2398. 2399. 2400. 2401. 2402. 2403. 2404. 2405. 2406. 2407. 2408. 2409. 2410. 2411. 2412. 2413. 2414. 2415. 2416. 2417. 2418. 2419. 2420. 2421. 2422. 2423. 2424. 2425. 2426. 2427. 2428. 2429. 2430. 2431. 2432. 2433. 2434. 2435. 2436. 2437. 2438. 2439. 2440. 2441. 2442. 2443. 2444. 2445. 2446. 2447. 2448. 2449. 2450. 2451. 2452. 2453. 2454. 2455. 2456. 2457. 2458. 2459. 2460. 2461. 2462. 2463. 2464. 2465. 2466. 2467. 2468. 2469. 2470. 2471. 2472. 2473. 2474. 2475. 2476. 2477. 2478. 2479. 2480. 2481. 2482. 2483. 2484. 2485. 2486. 2487. 2488. 2489. 2490. 2491. 2492. 2493. 2494. 2495. 2496. 2497. 2498. 2499. 2500. 2501. 2502. 2503. 2504. 2505. 2506. 2507. 2508. 2509. 2510. 2511. 2512. 2513. 2514. 2515. 2516. 2517. 2518. 2519. 2520. 2521. 2522. 2523. 2524. 2525. 2526. 2527. 2528. 2529. 2530. 2531. 2532. 2533. 2534. 2535. 2536. 2537. 2538. 2539. 2540. 2541. 2542. 2543. 2544. 2545. 2546. 2547. 2548. 2549. 2550. 2551. 2552. 2553. 2554. 2555. 2556. 2557. 2558. 2559. 2560. 2561. 2562. 2563. 2564. 2565. 2566. 2567. 2568. 2569. 2570. 2571. 2572. 2573. 2574. 2575. 2576. 2577. 2578. 2579. 2580. 2581. 2582. 2583. 2584. 2585. 2586. 2587. 2588. 2589. 2590. 2591. 2592. 2593. 2594. 2595. 2596. 2597. 2598. 2599. 2600. 2601. 2602. 2603. 2604. 2605. 2606. 2607. 2608. 2609. 2610. 2611. 2612. 2613. 2614. 2615. 2616. 2617. 2618. 2619. 2620. 2621. 2622.

(Технически условия на работното място са съобразени с изискванията за осигуряване на безопасност при работа с високи температури и топлоизлъчване. Използват се специални защитни средства - предпазни дрехи, шапки, ръкавици, очила и др.)

[illegible][illegible]

проводом» («but he should live always, both in war and peace, with his eyes fixed constantly on his commander and following his lead»). Фактично, слово «leader» чудово узгоджується з текстом: саме його жакна підхожість викликала протести професора Левінсона. Оскільки він не може бачити в Платоні захисника тоталітарного правління, то в нього складається враження, наче я «спотворив переклад» (ст. 531) і що саме мої помилки спричинили жакливі асоціації, що їх пробуджує цей фрагмент.

Утім, я й далі тверджу, що жакхає саме Платонів текст і Платоніва думка. Мене, як і професора Левінсона, вразило слово «leader» та все те, що стоїть за ним. Проте ми не повинні нехтувати додатковими значеннями слова, якщо хочемо збагнути виразливий підтекст платонівської ідеальної держави. Я зробив усе, що міг, аби донести це до свідомості читачів.

Цілком слушно, що у моїх коментарях я наголосив на тій обставині, що, хоча фрагмент стосується військових походів, Платон не полишає місця для сумнівів у тому, що за цими принципами повинні жити всі його солдати-громадяни. Загальновідомо, що грецький громадянин був і повинен був бути воїном, а отже, це справедливо по відношенню до Перікла та часу виголошення ним надгробної промови (про загинблх у битві воїнах) принаймні не менше, ніж по відношенню до Платона та часу написання його «Законів».

Саме цю думку мої епіграфи мали донести до читачів якомога краще. Ось чому потрібно було вилучити одне підрядне речення з цього громіздкого фрагмента, пропустивши в такий спосіб (як про це свідчать крапки) деяку з посилань на військові справи, що могли затьмарити мою головну тезу — я маю на увазі ту обставину, що фрагмент можна застосовувати як загальний чинник для війни і миру і що багато платоніків прочитали його неправильно, пропустивши власне суть, через довжину та розпливчастість формулювання фрагмента, а також через своє прагнення ідеалізувати Платона. Ось так стоять справи і все-таки професор Левінсон обвинувачує мене в такому контексті (ст. 532) у «живанні» «тактичн», яка «створює необхідність перевірити до жакдрібніших подробиць хожну з Платонових цитат, наведених у книжці Поппера», для того, щоб «в'ясувати, як далеко відхилився Поппер від стежки об'єктивності та правди».

тут моя думка змінилася після першого видання книжки (а якщо точніше, між першим англійським та першим американським виданнями), тож я намагався пояснити, чому тепер вважаю його засновником *геометричної теорії світу* - теорії, значення якої безперервно зростало впродовж сторіч. Як я сподіваюсь, мій критичний аналіз показав, що Платонова велич робить ще важливішою боротьбу проти його моральної та політичної філософії, як застереження тим, хто може потрапити під вплив його чар.

IV (1963)

У прим. 31 до розділу 3 я згадав про цілу низку книжок, що, як мені здається, попереджували мої погляди на Платонову політику. Після написання цієї примітки я прочитав блискучу критичну працю Діани Спірмен, спрямовану проти утихомирників та диктаторів (*Diana Spearman Modern Dictatorship*, 1939). У розділі «Теорія автократії» я знайшов один із найглибших та найгостріших і водночас найстиглиших аналізів Платонові політичної теорії з усіх відомих мені.

ПОКАЖЧИК ЦИТОВАНИХ УРИВКІВ ІЗ ТВОРІВ ПЛАТОНА

Цей покажчик складено на пропозицію Річарда Робінсона, яку він висловив у своїй рецензії на мою книжку (The Philosophical Review, 60, 1951, p. 503) У дужках — номери платонівських фрагментів Поза дужками — номери сторінок першого тому цієї праці Цифри, що стоять після дужок, відсилають до сторінок, на яких цитуються або обговорюються фрагменти, номери яких вміщено в дужках

| | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| «Алківід 1», 370 | (508 a) 303, 311 393 |
| «Апології Сократа», 322, 372, 374, | (521 d) 151 |
| 376 — 77 379, 380 | (522 e), 393 |
| (18 b-c), 376 7 | (525 e), 321 |
| (18 d-e) 376 7 | (527 b), 311 |
| (19 c), 214 - 5, 367 8, | «Держава», 111, 218 — 19, 221, 236, |
| 376 - 7 | 250, 251 263 366 7, 372, 374, |
| (20 e-21 a) 380 | 376 379, 393, 405 — 413 |
| (23 d), 376 | (344 a) 123 |
| (30 e-31 a), 217 8 | (358 c) 136, 310, 311 |
| (32 b-d) 149, 317 373 380 | (359) 137 301 311 |
| (40 та наст.) 376 — 7 395, | (362) 311 |
| 405 6 408 | (365 8), 124, 312, 325 6 |
| «Бенкет», (178 e), 385, (179 e) | 340, 387 |
| 398 9, (191 b), 236, (193 d) | (369 b-c) 94, 250, 260, 280, 281 |
| 191, 249, (199 c-d), 245, (200 a), | 290 |
| (208 d) (274 e та наст.), 175, | 378 c), 364, 280 |
| 235 340, 385, 393 | (380 d), 240 — 1 250 |
| «Гіппій Більший», (303 b-c) | (380 e-381 c) 248 |
| 292 | (387 d-e) 307 |
| «Горгій», 379 | (389 b-d) 160 |
| (451 a-b, c, 453 e, 465 a, b-c) | (390 e), 324 — 5 |
| 393 | (397 e), 290 |
| (483 b), 137, 311 | (398 e) 265 |
| (488 e 489 b), 110, 137, 301 | (406 c 407 e) 160 |
| 311 | (414 b-d), 162 |

- (415 a-c) 162, 259, 280
 (415 d-e) 260
 (423 b), 97 204 5, 363
 (425 b, 427 a-b), 257
 (430 d) 116, 305
 (432 b) 117, 306
 (433) 107 114, 305
 (434 a-c) 63, 124, 259
 (440 c-d) 66, 110, 299
 (459 b) 66, 171 331
 (460 a-b), 171
 (460 c), 67, 99, 262
 (466 b-c) 127 322
 (468 c) 172, 331
 (469 b 471 c), 174 258,
 335 338
 (473 c-e), 153, 172 — 4, 332,
 336 9
 (474 c 502 d) 167
 (475) 158, 166 — 7 385
 (476 b), 166 7
 (484 c) 170
 (485) 167 — 8, 242, 247 279
 328
 (489 b-c) 176 7 341 2
 (494 b) 176 — 7 341
 (494 c-d), 335 336, 337 340
 (495 d-e) 332
 (496 c-d) 176 7 208 9,
 341, 364
 (497 d), 154
 (498 b-c) 154, 318 319
 (498 d-e) 177 342
 (499 b-c), 341
 (499 c-d), 336 337
 (500 c 501 e), 167 8, 171
 72, 187 — 188, 189, 257 — 8,
 331 2
 (506) 167 8, 329
 (508 b-c) 244, 329
 (508 d-e), 247 8
 (509 b 329 268)
 2 119
 (509 c 511 e), 243, 325 6
 (519 e), 97 121 160 161, 191
 283, 323 4
 (520 c) 187 — 8
 (520 d) 177
 (525 e), 292 3
 (527 a-b) 243, 247 8
 (528 b-d), 293 — 4
 (534 d) 292 — 3
 (535 a-b) 171, 330 331
 (536 a-b), 339
 (537 c-e) 158, 320
 (539 d) 155
 (537 540) 155, 311
 (540 c) 153, 159 171
 (540 e 541 d) 187 8, 189,
 354, 400 — 401
 (544 c) 54, 261 — 2
 (545 d) 59 60, 250
 (546 a) 98, 161 2 247 — 8,
 327, 339, 340
 (546 b) 99, 283 8
 (546 c) 293
 (546 d-e), 175, 338 — 340
 (546 e 547-a), 236, 250
 (547 a) 161 2 222, 387
 (548 e 549 d) 55 — 6, 258,
 262 3, 384 — 5
 (554 c та наст.), 57, 253 4
 (558 b), 253 — 4, 388
 (558 c) 114 15, 300 — 301
 (592 b) 337 — 8
 (560 b), 57
 (561 e), 300 — 301
 (562 b — 565 e), 57 8 142 —
 143, 253 4, 315, 335 6
 (563 b-d), 300 301, 388
 408 — 9
 (566 e) 57 — 8, 192, 222, 387
 (571 b, 575 a), 384 5
 (577 a та наст.) 57 8, 253 4
 (577 c) 386

- (580 b), 253 4
 (588 c), 221 384 5
 (592 b), 337 — 8
 (595 b), 264, 279 — 80
 (608 c) 49
 (615 d), 321
 «Другий лист», (314 c) 383 4
 «Євтифрон», 221, 387
 «Закони» 250, 261, 374, 378 9.
 405 — 6, 414 та наст.
 (634 d-e), 318 19
 (636 b), 338 — 9
 (649 d-e), 321
 (676 a), 52
 (575 b-c) 58 9, 237, 246 8,
 255 6
 (681 b), 259
 (682 e—683 c-d), 259, 261 2
 (683 a), 58 60
 (689 c-d), 229 — 30
 (690 b-c) 296
 (704 d), 342
 (709 e 714 a), 58 9, 254 —
 5, 287
 (718 c 722 b) 159 60,
 241 — 2, 323 4, 325, 389
 (739 c), 120, 252, 306
 (740 d — 741 a), 358 — 9, 363
 (742 a-c), 207 8
 (744 b) 303
 (757 a), 114, 303
 (757 b-d) 291, 322
 (797 d), 246 8, 248 9, 257
 (836 b-c), 358 — 9
 (838 e), 358 — 9
 (895 b), 246 8, 250
 (895 d-e) 245, 393 — 4
 (896 e, 898 c, 397
 (903 c), 97 — 98, 118, 250,
 282 — 4, 310
 (904 — 909), 50 — 1, 164, 249,
 327
 (907 d—909 d), 405 6
 (942 a), 121 — 2, 250, 306
 (942 c), 121 2, 153, 306
 (942), 419
 (950 d), 363
 (966 e), 363 4, 366 — 7
 «Критон», 372, 374
 (45 e), 372
 (47 e—48 a), 368 — 9
 (51 54), 219, 372
 «Менежес», 221, 365
 (235 b), 221
 (236 a), 359 360
 (238 c — 239 a), 114, 302
 (245 c-d) 260 1 335 6
 «Менон», 149, 318 — 19, 378 — 9
 (81 a), 385 — 6
 (86 d-e), 245
 «Парменід», 384 — 5
 (135 c-d), 155, 320
 «Політик», 32 та наст., 235, 238,
 250, 251, 341, 378 — 9, 405 — 6,
 411
 (258 b), 341
 (268 c 274 e) 33, 50.
 64 5, 243, 323 — 4
 (271 a та наст.), 260 1,
 323 4, 328
 (274 d), 337 — 8
 (289 b-e), 258
 (292 c) 341
 (293 c-e) 188 9, 236, 354,
 402 — 3
 (296 b та наст.), 324 — 5
 (296 d), 50
 (297 c), 236, 254 — 5
 (300 e та наст.), 254 5
 (301 c-d), 57 8 та наст., 236,
 254 — 5
 (302 b та наст.), 236
 (303 b), 236
 (304 c-d), 324 — 5

- (309 а) 258
 «Протагор», 273, 281
 (322 а), 82
 (337 а), 303
 (337 е), 407 — 8
 «Софіст», 396
 (223 с) 251
 (242 е), 235
 (248 е — 249 с) 257
 (252 е та наст.), 251
 «Сьомий лист», 235, 377 8
 (314 б-с) 329
 (325) 32, 340, 381
 (326 а) 377 — 9, 381
 (342 а) 377 — 9
 «Тестет», 394
 (142 а — 143 с), 394 6
 (174) 244
 (174 е та наст.) 339, 394
 (179 е), 383 4
 «Тімей», 244, 265, 393
 (18 с-d) 62 — 3, 259
 (20 а), 381
 (24 а-б) 257, 330 — 31
 (45 б-с, 47 а-d), 385 6
 (48), 43 4, 244
 (50) 40 — 1 238
 (53 с — 62 с) 292 — 300
 (91 б — 92 б-с), 51 2
 Уривки (42 а та наст.) та (90 д та наст.) розглядаються у томі 2, див. прим. 11 до розділу «1
 «Федон», 254 — 5 317 377 — 8, 379, 382
 (65 а — 66 а), 243
 (70 е — 71 а, 72 а б), 236
 (73 а), 382
 (74 а) 243
 (79 д), 385 6
 (89 с-d) 341 364
 (100 д) 239
 «Філебо», (16 с) 250
 (48 с-d), 322
 (59 а-с) 245
 «Хармід», (157 с, 162 д), 327 382

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

Август, император 362
 Августин, Святый (Блаженный) 253
 Агасси Джозеф 12
 Агриппа Менений 358
 Адам Джеймс 56 57 100. 116,
 162, 171 231 236. 240 242,
 244. 251 — 254. 255 258 — 260,
 261 263, 265 279 281
 283 — 288, 299 301, 305
 311 — 313, 327, 330 — 332,
 336 — 338. 340 — 341, 365 368
 Алмаиант 305. 312 313
 Айслер Роберт 228, 238. 261 262.
 270. 282. 300. 303. 325 327
 340, 394
 Аквинат, див. Фома Аквинский
 Александр Македонский 275,
 334 336
 Аляксёнда 234
 Алкиад 176, 214 217 337 340,
 359. 370
 Алкхадм 86. 113. 134. 174. 209, 274,
 310, 334. 357
 Алкмеон 96, 196, 282, 300, 356
 Анаксимандр 212, 229 230. 231
 238, 366
 Андерсон Максвел 410 412
 Ант 216 218, 320
 Антиофен 113. 150. 174, 176, 208,
 218. 270, 275 281 330 336.
 340. 360, 381
 Антифонт Оратор, з Рампунта 303
 Антифонт Софист Афисский 85,
 91, 113. 274, 279. 303. 334 — 336,
 356

Аполлон 402
 Аристоксен 366
 Аристофан 204, 207, 249, 302, 375.
 377
 Аристотель 23. 24. 30, 39 41 — 45,
 48. 52, 57 86, 109, 114. 120. 131,
 133, 202, 226 — 227 230. 232
 235 238 240, 241 244,
 246 250, 253 255, 262 265,
 267, 272 — 276. 280 281
 291 294, 299, 301 304,
 305 — 310 320, 326 — 329,
 332 — 336. 337, 341 342, 356.
 358 360, 364 — 365. 376, 381
 385 387 393 394

Архелай 270
 Архит 219 — 220 392
 Архимед 189
 Аспазия (Аспасия) 301
 Афиной 320 — 321 389
 «Афинянин» («Неизвестный
 Афинянин») 378, 405
 Ахиллес 235, 401 — 403

Б

Бадан Ернст 275, 335
 Байнотер Инграм 230 232, 270,
 366
 Баркер Ернст, сер 122 133 — 134.
 274, 289 292, 306. 310, 312,
 327 340
 Барт Карл 274
 Баргил Вильям 12
 Батлер Семюел 8, 157, 289, 320
 Баура Ч Морк, сер 246

Бергсон Анрі 227, 267 356, 385
387
Берк Едмунд 8, 131, 226, 307
Бері Р.Г. 248 249, 405, 415
416, 417
Бернет Джон 82, 213, 229 233.
237, 242 — 246, 269, 273, 279,
318, 327, 357, 365 368, 372,
374 — 379, 382 — 385
Бернс Еміль 251, 282
Бетховен Людвіг ван 408
Біанті 25
Блак Луї 381
Боден Жан 140
Борель Еміль 298
Брайсон 298
Бредл Френсіс Герберт 268
Бредфордський, єпископ 227, 355
Бродхед Г.Д. 336

В

Ванчер Ріхард 265
Вебі Беатріс 238
Вебі Сідней 238
Вебер Макс 246
Веблен Торнстейн 267
В ко Джамбаттіста 252 — 254
Вінер Джакоб 12, 387
Вінер Норберт 268
Вірканд А. 246
Віттенштайн Людвіг 230, 270
Восн Ч.Е. 289, 305 324, 384
Вольтер 356, 371

Г

Галілей Галілео 392
Гар Мартен дю 179, 187, 343
Гегель Георг Вільгельм Фрідріх 23,
30, 54, 126, 140, 165, 228, 233,
253, 267, 276 278, 289 290,
387 — 399
Геракліт 157, 389

Геракліт 23 — 25, 41 — 44, 52, 57,
70, 75, 89, 96, 100, 144, 170, 195,
212, 228 236, 239, 244, 246,
269, 316, 358, 366, 383
Гердер Йоган Готфрід 268, 290, 356
Гермій 319 321
Гермодор 25
Гермократ 382
Геродот 113, 196, 207 254, 270, 301
356, 365 — 367
Геспод 23 25, 28, 52, 70, 127, 211
229, 236, 238, 248 — 250, 263,
273, 300, 327, 358
Гіппій 86, 113, 270, 274, 334 336,
356, 407 — 409
Гіпподам 196, 238, 357, 358
Глазкон 115 117, 135, 137 138,
171 — 174, 188, 262, 281, 300,
305, 311 313, 327 384, 388
Гоббс Томас 138, 162, 388
Гобіно Жозеф Артур де, граф 23,
227
Гомбріх Еріст 12, 300
Гомер 24, 228, 262 — 264, 303, 337,
358, 383, 401
Гомперц Теодор 105, 210, 243, 257
263, 274 289, 305 — 307, 332,
364 367, 368, 374 373
Горцій 86, 133, 174, 208, 310, 330,
334
Гренфел Б.П. 265
Грін Т. 307
Гроут Джордж 96, 105, 229, 233,
238, 246, 260, 282, 289, 301, 306,
310, 320, 373, 387, 404
Гуссерль Едмунд 246

Д

Дадлі Д.Р. 332
Дамон 380 381
Даніїл, пророк 327
Дарвін Чарлз 385, 390

Девіс Дж 289, 305, 325, 384
 Делзіел Маргарет 2
 Демокрит 24, 208, 231, 270, 292, 332,
 335, 356, 364, 393
 Демос 382
 Джовет Бенжамін 307, 310, 359
 Джоуд Ч 104, 289
 Диккенс Чарлз 119, 306, 320
 Діалс Герман 228, 231, — 234, 241,
 265, 269, 273, 300, 306, 327, 335,
 356, 364, — 367, 37, 392, 394
 Дюген Пасерський 231, 233, 270,
 335, 383
 Дюген Синопський 280, 334, 336,
 340
 Дюн 157, 176, 224, 340, 389
 Дюнісй Молодший 58, 157, 341,
 370, 389
 Дюнісй Старший 37, 57, 341, 360,
 371, 382
 Дроїд 235, 327, 341
 Дюмилер Ф. 332
 Дюркгейм Еміль 198

Е

Евклід 293, 296, 317, 392, 393
 Евклід Метарський 395
 Евріп 86, 113, 207, 275, 307,
 334, 336, 364
 Евфрей 321
 Еддингтон Артур Стенлі 275
 Едлг 35
 Ектом Джон, лорд 158
 Емпедокл 234, 236, 239, 243,
 246, 248
 Енгельс Фрідріх 251
 Епіктет 335
 Ераст 319
 Есхін 371

Є

Євтифрон 22, 387

З

Закс Єва 394
 Зенон 330
 Зіммель Георг 246
 Ісус Христос 105, 123, 245, 254,
 256, 307
 Інґ Вільям Ральф 389
 Інґленд Е.Б. 122, 245, 254, 256,
 308
 Іованн Богослов 282
 Ісократ 157, 176, 257
 Іотабрукс Дж 390
 Істмен Макс 238, 243

К

Калікля 135, 137, 207, 311, 370
 Калліп 157, 321
 Кант Іммануїл 13, 89, 20, 149, 174,
 227, 276, 288, 290, 303, 304,
 322, 331, 343, 356, 399, 408, 42
 Карняп Рудольф 245, 27, 328
 Карнеад 138, 311, 388
 Карруаєрс Джон 354
 Кассієр Ернст 322, 331
 Катлін Джордж 43, 276, 279, 303,
 354, 389
 Каутський Карл 266
 Кебет 382
 Кельзен 246, 342, 384
 Кембел-Сміт М. див. Сміт М. 322
 Келлер Йоганн 392
 Клінґ С.В. 385
 Клон 157, 158
 Кір Молодший 260, 372
 Кірк Джофрі Стівен 383
 Кірхгоф Йоган 365

Клеарх 157
 Климент Александрийський 383
 Кліній 257
 Кодр 32, 175, 233 - 235, 340 341
 Колнаї Орель 265
 Конт Отюст 49, 54, 233, 251 - 253
 Коперник Миколай 392
 Коріск 319
 Корифорд Френсіс М 237, 239 —
 242, 244, 255 258, 279 — 281
 294 296, 299 323 — 325, 336
 Коуп Джилберт 227, 354
 Краптор 257
 Крафт Юліус 321
 Крїтїй 32, 162 164, 207, 211,
 214 — 217 219, 233 235, 307
 319, 325 356, 364 — 366, 369
 371, 382, 389, 397 400
 Крон А 305
 Кроссман Рїчард 104 — 104,
 150 152, 159, 191, 246, 289,
 318, 322 324 371 372
 384 -386
 Ксенократ 321
 Ксенофан 28, 212, 242, 272, 358,
 381 - 384
 Ксенофонт 280, 326, 334, 341,
 372 376, 381
 Куайн Вїллард ван Ормен 268
 Куратовський Казимеж 268

III

Ларсен Гаральд 12
 Лассаль Фердинанд фон 228, 233
 Лауверіс Дж 398 400
 Левінсон Рональд В 396 419
 Левк, пп 348
 Ленін В І 181
 Лемб В. Р М 410
 Лептїн 157
 Лїб'єр 260
 Лївії 357

Лїддел Генрі Джордж 400 — 402,
 417
 Лїкофрон 86, 93, 113, 133 135,
 174, 208 274, 281 309 310,
 327, 334, 356, 388
 Лїкург 300
 Лїндсей Адам, лорд 253, 324, 330,
 333, 348
 Лїпман Уолтер 227
 Лїсандр 207 371
 Лїлій 359 382
 Лукїан 229
 Льюїс Сїклер 388
 Люгославський В 383

IV

Маббот Джон 12, 239
 Маг Брайен 12, 238, 346
 Маєр Едуард 202 — 204, 233, 243,
 302, 315, 320, 34, 358 364,
 366 — 368 369 — 371, 389
 Макавеллї Нїкколо 252, 266
 Мак-Івер Р М 246
 Маклеод В 266
 Маколей Томас Вабїлтон 313
 315
 Мак-Татгарт Джон Елїк 385
 Мальтус Томас Роберт 348
 Мангейм Герман 297
 Марцеллї В 297
 Маркс Карл 9 — 10, 23 53 — 54,
 186, 227 229, 246, 251 253,
 281
 Мелет 320
 Менгер Карл 270
 Мілєр Девїд 12
 Мілль Джеймс 313 315
 Мілль Джон Стюарт 43, 49, 54, 246,
 288, 313 315, 389
 Мілфорд Пітер 362
 Мор Томас 226
 Моргентау Генрі 309
 Морроу Глен Раймонд 258, 290

Н

Наполеон І Бонапарт 79 — 80
 Нельсон Леонард 268. 316. 321
 Нестл Вільгельм 184
 Ніцше Фрідріх фон 266. 342
 Нойрат Отто 398 400
 Ньютон Ісаак 388



Оппенгеймер Франц 266

П

Парето Вільфредо 53. 223. 256. 388
 Парк 402
 Парменд 24. 26. 35. 41 — 43. 155
 238 241 242. 274. 329. 366
 368. 382 384. 385

Патрокл 401

Паунд Роско 238. 343. 346

Пейн Томас 89

Пердукка ПІ 321

Перикл 9. 56. 113 — 115. 120. 123.
 202. 207 209. 210. 212. 221.
 223. 226 — 228. 253. 262. 265.
 300 302. 306. 334. 364 — 366.
 4 4. 416 418

Піндар 85. 93. 270. 274

Пірілам 382

Піфагор 28. 149. 211 292. 306. 366

Платон 9 10. 12. 19. 23 — 25 26.

29. 31 — 35. 37 — 46. 48 — 72.

83 86. 89 101 103 — 128

135. 137 141. 142 144. 145.

148 — 149 150 — 179 182.

186 189. 191 — 193. 207 —

209. 210. 214. 218 224. 227

229. 232 — 234. 232 267. 270.

272 — 276. 279 308. 309

342. 354 357. 359. 361. 363

370. 371 — 391. 392 420

Плутарх 284. 291 293. 300. 359

Полані Каря 245

Поппер Карл Раймунд 15. 226 —

228. 238. 245 247 261 268.

270. 275. 314. 328. 331. 343. 346.

352 — 354. 356. 364 — 366.

392 — 393. 395. 397 — 402

404 411. 412 417 419

Протк 264

Прокл 292. 393

Протагор 72. 76. 80 82. 93. 162.

208. 212 214. 264. 270. 273.

281 302. 310. 356

Псевдо-Ксенофонт, див. Старий
 Олігарх

Псевдо-Плутарх 274

Пуанкаре Анрі 275



Рассел Бертран, лорд 151 270 318.
 328

Рассел Леонард Дж 271

Ревен Джон 383

Рейдер М. М. 365

Реннв Жозеф Ернст 266

Ріттер Карл 396

Робінсон Річард 2. 405 408. 415.
 419. 421

Роджерс А. К. 237 375

Руссо Жан-Жак 54 140. 252. 256.
 289. 304. 355 — 357

Рюстов Олександр 228

С

Санаццаро Якоб 252. 289

Сандіс Дж 365

Сантаяна Джордж 389

Сивкін Колін 12. 238. 343

Симкович В. Г. 362

Сіммій 382

Сімплікій 242. 290. 383

Скотт Роберт 400 402. 416

Смйт М. Кемпбел 322

Сократ 31, 42 44, 48, 56, 67 76,

82, 85, 89 92, 13, 115 116,

123 125, 128 135, 137, 148

155, 159, 161 163 165, 171 -

174, 176, 178, 187 211 221

223, 226, 238 244 - 246 252

254, 265 269 274 276 281,

283 300, 302, 308, 311 - 313,

317 - 320 325, 332 336

338 341 364 385, 387 390,

394 395, 405 - 409

«Сократ молодший» 403

Солон 32, 75, 235

Софокл 207 364

Спевсип 247 273

Спенсер Герберт 49

Спиноза Бенедикт де 307 309

Спрмен Дана 420

Старий Олмарк 207, 219 222

223, 254, 334 335, 336, 364

366, 371 398

Стерн Г. 342

Стивенсон К. Л. 289

Страбон 319 320

Стюарт Джон А. 354

Т

Тарн У. У. 258, 274 277

334 - 336, 338, 364

Тарський Альфред 245 271 328

Твен Марк 323

Тевтам 25

Теегет 395

Тейлор Альфред Едвард 175, 230,

237 244 246, 257, 285 - 287

31 342, 369 378, 382 404

Теофраст 240, 241, 383

Тимократ 300

Тойнб Арнольд Джозеф 253,

260 - 262, 266 269, 320

357 - 359, 361

Токвиль Алекс. Шарль де 181 346

У

Уінспір А. Д. 246, 318, 388

Уоллес Грем 226

Уеллс Герберт Джордж 305

ІІІ

Файт Вернер 246, 384

Фалей Халкедонський 196, 239

Фалес 228

Фаррингтон Бенджамин 246

Фаулер Генрі 400, 402

Феаг 176

Федр 401

Фемістокл 200

Ферамен 369

Филд Дж. 105, 235, 237 242 244,

274, 289, 308, 327 332, 337, 375

381 384

Филодем 330

Филолай 24,

Филон Александрійський (Іудей)

230

Фіхте Йоганн Готліб 296, 337

Фома Аквінський 275, 389

Фрасибул 216

Фрасимах 85, 124, 135 - 136, 207,

312, 370

Фридлайн Дж. 393

Фрідріх II Пруський 331, 371

Фріц Курт фон 332

Фройд Зігмунд 358, 385

Фук дд 113, 200 203, 206 208,

210, 216, 228 253, 262, 300, 303,

341, 359 - 362, 364 - 366

Х

Хакс Фрідріх фон 12, 234

344 346, 388

Хаксл Олдос 141

Хант А. С. 265

Харикл 320

Харикл 320

Хармид 32, 214 217 270, 380
Харонд 320
Хегеман В. 362, 371
Херефонт 217, 256, 380
Хест В. 291
Хит Томас, сер 293, 295 298
Христос, див. Ісус Христос

Ц

Целлер Едуард 229 — 231, 247
Цінсер Герман 362
Цицерон Марк Туллий 312, 334 —
336, 365



Черніс Гарольд 253, 320



Шальмайер Вільгельм 390
Шекспір Вільям 289, 357

Шеллі Персі Біш 175
Шеррінгтон Чарлз Скотт 270,
306, 308
Шлелер Йоганн Фрідріх 408
Шорі Поль 331, 401 — 403, 409
412, 413 — 414
Шоу Джордж Бернард 288, 356
Шпенглер Освальд 70, 266 — 268,
337

Ю

Юберверг Фрідріх 230
Юер Том К. 12
Юїнг Альберт 288
Юм Девід 266, 310

Виділені курсивом номери сторінок вказують на особливе значення цього місця в тексті Літера «т», після номера сторінки, означає, що на цій сторінці вводиться визначення відповідного терміна. «л» означає «примітка»

А

Аболиціонизм, свідство про його існування за часів Платона (див. рабство)

Абстрактне суспільство 196, 197, 198 (див. також конкретна група)

Автarkія (див. самодостатність)

Авторитаризм 82, 87, 88, 150, 181, Платона 155 Сократ про а. 149, 150

Автохтон (див. міф про народження землеко)

Академія платонівська 39, 57, 157, 171, 291, 300, 389

Альтруїзм (див. також індивідуалізм, егоїзм)

Анамнез 250

Аристократія, Платон про не. 254, III

Арифметика (див. ірраціональні числа, геометрія та арифметика, Платон як математик)

Аристотеля, вплив А. 274. вплив на нього Платона 246 — 248, шінізм 328, 359

Астрологія 237, 286

Атеїзм 405

Атомізм атоми 294, 296

Афіни 60, 199, розд. 10 (II) 262, 302, 398, рух за відміну рабства в Афінах (див. рабство), Товариство друзів Лаконій 202, 203, упередженість щодо Афін 262, 359 розд. 10, прим. 15; Школа Еллади 203, 209

«Афінська політія» 210

Б

Безпека 130, 222, 225, 387

Батьківська держава, патріотизм 206, розд. (III), 325, 340, 363, 364

«Біблія» 338

Безкласове суспільство розд. 4 (III)

Біологічна теорія держави (див. органічна теорія суспільства та держави)

Благо (див. Добро)

Бог (див. монотеїзм) Антисфен про Бога 328 — 330, 335: воля Бога та історизм 22, 37 Платон про Бога 241, 330;

Бунт проти розуму 390

Бунт проти свободи 211 222, 387

389 390

Бюджет 180, 342

В

Велика Французька революція 30.

227 233, 357 409

Велике покоління 86. 207 213.

218, 220. 223. 334, 364 406

Великий рік або Великий цикл 32

231 233 234 237, розд.

3, прим. 6. 250, 251

Вимога політична (див. мова
політичних вимог та політичних
пропозицій)

Відповідальність 16, 17, 63, 76—

77 81 82, 132, 195, 224 225

Відкрите суспільство 19, 20, 196.

197, 206, 212, 215, 221 225,

розд. 10 (VIII) 226, 269, 356.

369. Його виникнення 197 — 198

Визначення 44 — 48, розд. 3 (VI)

Вибори загальні 143 — 145 (див.
також парадокс демократії
парадокс суверенітету)

Виховання вирощування, селекція,

Платонова теорія в. 65 70.

98 99, 262 264, 287 331

339 341, 405 411 — 414 (див.

також клас, змішування класів,
расизм)

Війна (див. також міжнародні взає-

мини) Геракліт про в. 28 (див.

також слава та доля) Платон

про в. 57 222, 306

Віра в розум 208

Вогонь. в. у Гераклітовому вченні

26 — 27, 89, 231 — 233 розд. 1

2, прим. 7, 239

Г

Гармонія 127, 220, 384

Гегель, вплив Геракліта на Г. 30,

228. вплив Г. 276 — 278, 360

Гедонізм (див. утилітаризм)

Генії 30. 267

Геометрична теорія світу

291 300, 393, 420

Геометрія, Платонова геометрія та

арифметика 291 300, розд. 6.

прим. 9. 317, 392 — 393

Геракліт 24, 212 вплив 24, 228

(див. також Гегель), космоло-

гія 24 26, 228 231 натур-

філософія 27, 75. 231, розд. 2,

прим. 7

Гіпотеза 73, 278

«Горгій» 135 136

Гуманізм 3.2, 404 і наст., 406 і
наст

3

Гроші 388, розд. 10, прим. 67

Д

Дарвінізм 390

Демократичне управління 143

146, розд. 7 (II) 147 148

(див. також контролю та рівно-
ваги теорія)

Демократія 16 17 143 145.

146. 147 212 214. афінська

200 — 207 та критичний раціо-

налізм 150 151. Перикл про

д. 53, 113, 208: Платон про д.

54 59, 142 144. 253. 298 —

30 розд. 6. прим. 4, Сократ

про д. 371 373.

Диктатор теорія милосердного д.

181 313, 389

Диктатура (див. тиранія)

Діва, сузір'я 300

Діке 300

Добро 275 277, Платонова ідея

д. 166 168, розд. 8 (IV)

246 — 248, 228 — 331, розд. 8,

прим. 32

Дорійське завоювання (див. кочівники)

Дуалізм у Платоновій філософії розд. 5 (IX) 101 102, 12, 336

Дуалізм фактів та рішень або критичний дуалізм 76 89, 238 270 272 розд. 5 прим. 5, 277 — 280, 410

Душа 367 369 піфагорейські та орфічні секти про д. 367 — 369; Платон про д. 91 95, 96, 97 186, 220, 241 279 367 369, 385;

Фройд про д. 385

Е

Еволюціонізм 54 (див. також прогресивізм та етика), е. Гегеля 387

Егалітаризм 86, 112 — 114, розд. 6 (IV), 273, розд. 5, прим. 6, розд. 9, прим. 2, грецький 60, 86, 112 — 114, 208 — 209 (див. також рабство. Афін. рух за відміну рабства) кантівський е. 304. Платонове стандартне заперечення е. та відповідь на нього Руссо 331, розд. 6, прим. 20

Егоїзм 118, 119 122 (див. також колективізм, утилітаризм колективістський)

«Едикт Главкана» 171 172

Едіпа комплекс 384, доля як наслідок пророцтва 35 (у прац. «Убогість історизму» вжито вираз «Едіпа ефект»)

Економіка 196 (див. також гроші, розподіл праці, капіталізм, Маркс)

Експеримент соціальний 184, 188 (див. також соціальна інженерія суспільн. наук)

Ерот 238, 249

Ескейзізм 276, 387

Естетизм 186, 188, 354; Платонів е. 94 95, 166 167 186 (див. також «очіщення полотна»)

Естетика 265, 354 етика 81 187, 354

Етика, мораль тоталітарна, колективістська, трибалстична е. 119, 125 131 159, 303, 305 398, 405 415 егалітарна, гуманістична, християнська е. 80 — 81, 89, 273, розд. 5, прим. 6, 304, 312 е. і політика 131 159 307 309 е. релігія (див. релігія), е. і естетика 80 81, 187 354 «наукова» е. (див. також дуалізм фактів та рішень, натуралізм позитивізм релятивізм утилітаризм, цілі та засоби, страждання та задоволення асиметрія)

Є

Єгипет 257, 267 330

Єдність протилежностей 29, 229, 236

Єдність людства 174, 274 276, 334 335 339

З

Загиивання (розклад, розпад, розвал, деградація) космічний закон з 32, 50, 236, 237, 247, 248, 254 256 (див. також розпад)

Закоп, законодавство 129 — 130; верховенство з 188, 399

Закони 72 74, розд. 5 (I), 270, нормативні закони 72 — 74, 76, 80, 276 280; з. природи 72 — 74, соціологічні з 36, 77, 82, розд. 5 (IV) 277

Закрите суспільство 13. 72, 127
196, 213, 226, 268 269, 356
359, (див. також затриман
суспільства) розпад з.с 199.
222, 268 270. 356, 357 359
«Запади Заходу» (О Шпенглер)
70, 266 — 269, розд. 4. прим. 45
Затримання змін (див. зміни. Плато
нова теорія затримання змін)
Затримані суспільства 69 7
257 268 270: (див. також
Спарта)
Захід, західна цивілізація 120. 194.
198. 268. 319
Зевс 28, 29. 57, 82
Зміни 387, Гераклітова теорія з. 24,
26 229, 231 (див. також
плинність) затримка з Плато
нова теорія затримання з. 34.
35. розд. 3 (III) 5. 52 103. 168,
247 розд. 4 прим. 3. 320. 391
з та спокій, Платон про це 50.
5. розд. 4, I) 331 390 (див.
також розпад, плинність
проблема початку з 53 — 54
98, 250. 251 Гегель про з. 387
(див. також Гегель)
Знищення, Платон про з. 188. су
часне розуміння з. 188. 399
Знання (див. науки природничі та
суспільні. гіпотеза, пояснення)
з. та судження 98 — 99 243.
274
Значення теорія (див. позитивизм)
Золота доба 24, 33, 34, 37 39, 57
228, 236. 237 249
«Золоте правило» Канта 120, 303
Зоологізм 390
Зріст народонаселення 287, 358
Ідеї Платона як батьки чуттєвих
речей 238 240. розд. 3. прим.
15, 251 329 (див. також простір

як мати чуттєвих речей) по
ходження Платонової теорії з.
237 238, 360 362 (див. та
кож піфагорейська таблиця
протилежностей проблема
Сократа) та проблема
«третьої людини» 25. ступені
розвитку і. 242 — 244. розд. 3.
прим. 26, 251 і. як трикутники
299 300, 392 і наст. (див. та
кож естетика)

Ізономія (див. рівність перед зако
ном)

Імперіалізм 203 205. 206: і.
Александра Великого 274
334 336. афінський 198
207 334 336; Платон проти
і. 342 368 римський і. 203 —
206, 362

Індивідуалізм 118 120 розд. 6
(V) 213 — 215. 320. розд. 7
прим. 23 (див. також алітруїзм)
Індуктивізм. Аристотеля 394, Мелля
3 4. розд. 7, прим. 2

Інженерія (див. соціальна інжене
рія)

Інжінірія 123, 224. Платон на за
хист 218

Інституції міжнародні 348 350:
політичні і. 128. 140. 142, 143
145 соціальні і. 36, 83. 146.
розд. 7 (III) 180. 194 — 195
196. 356 358: поліпшення та
планування суспільних і. 148.
184 186

Інституціоналізм та індивідуалізм
320

Інтелектуальна чесність Сократа
148 50. 214. 253

Інтерпретації історичні 194 і. вчен
ня Геракліта 229: і. Пармендо
вого вчення 243: і. Платонового

- вчення 68, 192 — 194, 288, 376 — 377, 405
- Інтуїція*, інтуїціонізм в Аристотеля 385, у Геракліта 28, у Платона 106 — 167, 329
- Інфантізм*: Платон на захист і. 66, 261 — 263, 287, 358, 387, 413
- Іонійська школа*, (див. традиція раціоналістична)
- Ірраціональні мисли* 239, 291 300, 392 та насє
- Історизм* 14, 14 — 21, 33, 133, 309, оцінка і. 48, і. та астрологія 237, 286; і. та зміни 26, 35, і. та світ 309, 351, і. та релігія 366, і. та сциентизм 346; і. та есенціалізм 31, 245; і. як наслідок глоблення 13, 29 30, 228, 233, 366: Геракліт і. 26 — 29; Гесіод і. 24; Марсія і. 186; і Морсентау 308, Платон і. 32, 34, 37 39, 69 — 71, 92, 95, 101, іудайстський і. 30, 228, 233, 250; (див. також обраний народ), теїстичний і. 21 — 22; інші сучасні форми і. 252 254
- Історичистська методологія* 35, 92
- Історичний матеріалізм* 53
- Іудайзм*, історизм і. (див. історизм іудайстський), трибалізм і. 30, 227, 335 (див. також обраний народ)

К

- Капіталізм* 348
- Карати та виганяти* 188, 400 — 406, 411
- Карфаген* 362
- Категоричний імператив* (див. «Золоте правило» Канта)
- Керівництво* (див. суверенітет, диктатор, правитель); Платон і

«клябильний привиди» к. 20, 121 122, Платон і теорія к. 146 — 147, 156, 191, 321, 416 ; насє

- Клас*, класи, історичистична теорія суспільства 52 56; класова війна 52; класові привілеї 65 67, 103, 107 — 108, 139, 261, 306 (див. також Спарта), класові відмінності 60, 63 65, 107 108, 169 — 170, 258
- Маркс про к. 54, Платон і теорія к. 61 — 63, 104, 125, 305; північний клас 63 65, 68 70, розд. 4 (IV), зосиування класів 62 — 65, 99 — 100, 161, 258, 327 (див. також законівня) (див. також людське стадо, сторожові собаки, робітники, робітничий клас, рабство)
- Колективізм* 22, 118 — 119, 227, 305 (див. також етоїзм, холізм, утилітаризм, колективістський), к. Платона 96 — 98, 119 120, 124, 125 — 127, 397 — 399
- Колективистська мораль* 125 127 (див. також етика тоталітаристська)

- Колективистська планування* 13, 344
- Комерція* 198, 199, 358
- Комунізм*, шфисський к. 388; к. ранніх християн 282; Марсія к. 281, Платон к. 63, 121, 123, 253, 307, 388, пфагорейська максіма 123, 282, 307

Компроміс 180

- Конвенціоналізм*, критичний або етичний (див. дуалізм фактів та рішень), живий к. 27, 75, науковий к. 275 релігійний Платон к. 93—94, 162

Конкретна група 198 (див. також абстрактне суспільство)

Контроля та рівноваги теорія 141
314 (див. також демократичне управління)

Космологія юнійська к. 229 Гераклітова к. 23 — 25 Платонова к. 32 33 39 42, 238 242 (див. також 291 300, розд. д. прим. 9; ідеї, геометрія)

Космополітизм грецький 207 — 209 274 275, 331, 334, 335, 338, 364 (див. також єдність людства)

Кочівники, гірські пастухи (та Платон про дорійське завоювання)

Кредит (див. гроші)

«Кредо» (К. Барт) 274

Крит 262

Критицизм 150, 208, 253 (див. також раціоналізм критичний)
Платон про к. 68, 263 — 265 317 — 320, 323, 330, 331, 362,
Сократ про к. 150, 151, к. та освіта 150, 155, к. та політика (див. політика), раціоналістична традиція к. 211, 365

Критичний конвенціоналізм або критичний дуалізм (див. дуалізм фактів та рішень)

Критичний раціоналізм (див. раціоналізм критичний)



Лібералізм 130: Кантів л. 120

Ліга Націй 348

Логіка 268, 387 л. влади 13, 158: л. норм 271 (див. також мова логічних вимог та політичних пропозицій), л. свободи 388

«Логико-філософський трактат» (Л. Вітгенштайн) 230, 271

Людське стадо 60, 61 62, 64, 65, 67 176, 260, 262

М

Магія 28 72, 75 170, 194, 231 (див. також табу)

Масехіка 395

Маорі 194

Маркс 9: М як утопіст 186, М, як мораліст 388, порівняння М з Платоном 53, 54, 94, 190

Матеріалізм Антифонта 279

Медицина, Платон про м. 159 322, 389

Метабіологія 100, 288

Методологічний есенціалізм 44

46; м.е. та номіналізм 45, 127 — 128, 245

Міжнародні взаємини, міжнародні злочини та мир 125, 132 4, 183, 309 348 — 352, розд. 9, прим. 7

Мізантропія та місіологія 341, 364

Містицизм 101 226 385 розд. 10, прим. 59, давньогрецький м. 385 (див. також піфагорейська школа, орфіків секта) м. Арістотеля 385, м. Бергсона 227 28, 229 385 м. Геракліта 28, 229; м. Парменіда 366, 386 м. Платона 7, 101 385

Міф. Великий м. Спарти 54; м. Гесіода про метали в тілі людини 251, м. про Розпад 24, 211, м. про Хаос 238 240; Платонів м. про тваринну сутність в людині 282, 389, м. про Занепад та падіння 70 — 71, 269, розд. 4 (IV) 283 — 7 м. про Народження землею 65, 160, 236,

- 261 323, 325, міф про Кров
Грунт 160 2. розд. 8 (III)
м. про Метали в тілі людини 100,
161 236, 259, 325 (див. також
338, див. також расизм плато-
нівський) міф про Падіння лю-
дини 51, 52, 53, 98 — 9. розд. 5
(VII) 161 172 — 5, 222, 236,
251, 339, 386 — 7, м. про По-
ходження вид в через ви-
родження 51 — 2, 237 м. про
Число 100, 161, 170 — 175, 222,
236, 283 285, розд. 5, прим.
39 325 98 — 100 Платонів
підхід до м. 162 — 5, 325 7,
інтерпретація Платонових м. 69,
м. Емпедекла про Великий рік
234 — 237 розд. 3, прим. 6
(див. також Великий рік)
Мир (див. міжнародні відносини)
Мова 46, 79 мова політичних вимог
та політичних пропозицій 128,
131 271
Монархія, Платон про м. 254, 341
Монізм 89 (див. також наївний мо-
нізм) м. Катліна 275 — 9. розд.
5, прим. 18
Монотеїзм 330, 334, 336
Мудрість, Платон про м. 148
65 6. розд. 8 (III), 166, 167,
321 — 3, 330; Сократ про м.
148 — 151 376
Музика 265, анонімний давньо-
грецький автор про м. 265
Платон про м. 67 — 70, 265

Н

- Надгробна промова Перикла* 209,
300, розд. 6, прим. 16
«Назад до природи» 225 268 300,
391 розд. 10, прим. 71
Наївний монізм 74, 89, 194 195

- Напруженість цивілізації* 18, 193,
199 211 — 213, 219, 223, 258,
розд. 10 (VII) 366, 389, 390
Насильство 405, 411
Натуралізм 84 — 90, розд. 5 (VI),
113, 275 278, 364 390,
безплідність н. 86, 281 311 на-
ївний н. 75 Кантів н. 89, 276;
Марксів н. 281, Платонів н. 84,
90, розд. 5 (VI) 113 115;
Сократ про н. 136, 311
Науки, природничі та суспільні 47
82 3, 245 6, 346, сокра-
тівський підхід до н. 42, 152,
3 7 (див. також інтелектуальна
чесність) суспільні н. (див. со-
ціологія)
Науковий метод 14, 185, 343 5,
375 7 н.м. поступове,
поетапне суспільне будівництво
147 352 4. н.м. та етика 13,
85, 270, 343 5
Націоналізм 348 — 9
Національна держава та
національного самовизначення
принципи 348 — 350
Небеса на землі 187
Невтручання в освіту 150 — 151
Неплатонізм 237 385 (див. та-
кож платонізм)
Нігілізм 88 207 н. у Стародавній
Греції 207 Критів н. 162, 371,
Платон про н. 136, 137 311
Нічні збори 163, 218, 406
«Нова економічна політика» 188
Норми нормативні закони (див. за-
кони, логіка норм)

П

- Обман* 162 4, 206 8, 405, 410
та наст.
Ображений народ, вчення про о.п.

- 21 2, 227, 366 (див. також трибалізм, іудаїзм)
- Органічна теорія суспільства та держави* 196 197, 357 — 359, 389; її східне походження 282; Платон про неї 35, 54 5, 70 1, 94, 95 98, розд. 5 (vii), 127, 158 160, 251 — 253, 282 — 4, її критика Потпером-Линкоєм 357 — 8, розділ 10, прим. 7
- Освіта* 156, англійська о. 389; грецька о. 67 — 9, 150 — 2, Платоніш шлнш на о. 68 70, 170; Платон про о. 61 64, 65 — 8, 154 — 156, розд. 7 (vi), 162, 169, 253, 261, 262, 303. 318 — 321, 401, Сократ про о. 148 — 150, державне управління о. 121 2; тоталітарна о. 68 70, 121 2
- Особистість та суспільство* 43; Платон про це 92 3, 94, 120, 124 — 6, 159, 262, 336 — 338
- Омгартія*, грецьке о. 199 200, 210; Платон про о. 54, 55, 156 (див. також аристократія, плутократія), Аристотель про о. 359
- Острови масличих* 401
- «Очищення полотною»* (Платон) 187 189, 224, 355, 402, 411
- II
- Парадокси*, н. демократії 29, 140, 144, 145, 316; п. свободи 142 144, 316 — 18, розд. 7, прим. 4, 6; н. суверенітету 142—4, 316—18, розд. 7, прим. 6; п. терпимості 315 16; Геракліт про н. 25; Платон про п. 315
- Пелопоннеська війна* 200 — 203, 206, 215 — 217, 359
- Переклад дослідний* 402
- Переконування та сила*, Платонова шнвога та горада Парето 139, 140, 161, 219, 313, 328
- Персоналізм* 145, 319 (див. також інституціоналізм та індивідуалізм)
- «Пізнай самого себе»* н Сократовому вченні 148 — 9, 316, 321 — 323, розд. 7, прим. 26: прим. 26 (пор. 149, 167, 345) Платонове спотворення 152, 157 (див. також софократія)
- Песимізм Гесіода* 52, 211, 273
- Пифагорейська секта* 170, 211, 293, 367; комунізм 123, 282, 306, математична програма 291 294, 318, 392 та наст., латурфілософія 376: таблиця протилежно-138ей 239; табу 170, 365 7
- Платон* 9, 48, 177, 223; аристократичне походження 32, 40, 175, 233, 340: молодість 31, 32, розд. 3 (1), 10., 194 та наст., учинство н Сократа 128, 214 16, 370; П. як засновник Академії 157, 365; політична діяльність 31, 57 60, 157, 175, 340: внутрішній конфлікт 128, 220, 222, 384, розд. 10, прим. 59 (1), захист насильства («очищення полотна») Платоном 187, 218, 224, 400, 403, спотворення Сократового вчення 218 19, 372, розд. 10, прим. 55 та 56; П. як математик 291 3, 317 — 19, 392, 415, П. як «ощодж» 49, 52, 69, 70, 86. 10 — 101, 119 — 120, 193, 222; П. як учитель 57, 320, 321, П. як філо-

- соф 116. 288: розд. 5 прим. 45, П. як митець 157 186 8; авторитаризм 121 155. 157 інтуїціонізм 166; ірраціоналізм 101 160; мізантропія 341 364; мистичизм 384, погордливість 405. романтизм 101, 186 — 8, 249; автопортрет (філософ-цар) ідеалізація П. 104. 122, 162, 174, 256. 264, 285 7, 289, 323. 330. 331, 363. 391 — 420; тирані учні П. 157 — 8, 319 — 321, вплив Анаксимандра 365: вплив Геракліта 23, 29. 229, 235 (див. також плінність) вплив Геродота 254, 302, вплив Гесіода 23, 238 40 249 250 вплив Парменіда 35. 41, 239 366: вплив піфагорейської секти 99, 170, 220. 239 24, 288. 367 392, вплив Сократа 42. 89, 128. 166. 221, 252. 382, 390: вплив Старого Олігарха 365, 372 382 4 порівняння з Сократом 57, 148 9, 159. 163. 168. 176. 218. 319, 230 2, 367 9 (див. також самодостатність, сократівське та платонівське розв'язання проблеми Сократа), про Антисфена 332 — 5. 326. 383 — 5, розд. 8, прим. 47 про Гомера 264 337 про Сократа 253. 317: П. та Велике покоління 223; вплив Платона 56 7, 69, 135, 148, 157 223. 252. 262, 288. 327 355 7 383 5, 386. 388 389: П. та середньовічна Європа 225, 355 — 6 (див. також Маркс), П. та сучасність 274
- Платонізм, платоніки* 131, 154, 274, 342, 419 (див. також неоплатонізм)
- Планинність*, п. у Гераклітовому вченні 24. 212, 228 9. розд. 2, прим. 2. 235, 239, 242 — 4, 247 366. 387
- Плутократія*, Платон про н. 303. 318, 388
- Погордливість Платонова* 405
- Подібність* 40, розд. 3. прим. 19 та 20
- Покарання* 309. 349: Антифонт про п. 85 Гегель про п. 289; Геракліт про п. 27 Платон про п. 158, 163, 218 254, 310
- Політика* 131, 132. 156. 213 (див. також інституції політичні, етика та політика), Кант про п. 159 Перклі про п. 209: Платон про п. 158 — 160: Сократ про п. 151 Старий Олігарх про п. 210
- Походження держави* 133 — 4, 266
- Пояснення каузальне* 238 — 240
- Правда*, істинна 390 (див. також семантика) гегелівська теорія п. 165, 238: Платонова теорія п. 163 — 5 прагматична теорія п. 328
- Правителі* 142. 411 — 12
- Праздники* 139 — 141 (див. також філософ-цар. демократичне управління, парадокс суверенітету)
- Причинне пояснення* (див. пояснення) 4
- Проблема Сократа* 237 — 8, 252, 364, 367 374 — 90, розд. 10, прим. 56, 406 та наст.
- Прогрес у мистецтві* 381
- Прогресивізм та етика* 270: п. та еволюціонізм 54
- Промислова революція* 30
- Пропаганда*, Критій про п. 328,

- Платон про п. 207, 363, 412 та наст. (див. також переконування та сила)
- Просвітництва епоха* 408
- Простір* як мати чуттєвих речей 238, 242, 329 (див. також ідеї як батьки чуттєвих речей)
- Протекціонізм*, політичний п. 130, розд. 6 (VI), 134, 309 - 310; Аристотель та Берк проти п. 131, 309, 310; Ликофрон про п. 133 - 4, розд. 6 (VII), 135, 310; Платонів підхід до п. 85, 137, 312, розд. 6, прим. 52
- Протиріччя* 230 (див. також логіка парадокси)
- Психологізм* 101, 270, 351
-
- Рабство* 77, 80, 404, афінський рух за відміну рабства та нападки Платона та Аристотеля як свідчення на підтримку його існування 57, 60, 61, 67, 9, 112, 14, 252, 254, 257, 260, розд. 4, прим. 18 та 29, 334, 52, розд. 8 прим. 48, 334, 364, 388 - 9, 407 - 412, р. в закритих суспільствах 356 - 8, Сократове ставлення до р. 150
- Радикалізм* 186, 188 - 190, 355, розд. 9, прим. 12
- Рамки закону* 345
- Расизм* 23, 63, 267, 349, 390 (див. також виховання), Платонів р. 64, 65, 92, 99 - 110, 162, 170 - 175, 279, 283, 336, розд. 8, прим. 50, 405, 411 - 414 (див. також 40 та міф про Метали в тлі людини)
- Раціоналізм* критичний 45 - 7, р.к. та відкрите суспільство 196, 226, р.к. та етика 347
- Революції* Платонів закон р. 50, 58, 60, 254, 6
- Релігія* 13, 2, 81, 82, 273 (див. також християнство, віра в розум, метабіологія), Критій про р. 162, Платон про р. 161 - 4, 241, 327 Протагор про р. 273; давньогрецька р. 40; історичистична р. 230, 366, р. як «опіум для народу» 327
- Релятивізм*, етичний 29; Гераклітів р. 29; філософський р. (див. парадокси, правда)
- Ренесанс* 252, 356
- Риторика* 148, 312
- Рим*, Римська імперія 269, 362, розд. 10, прим. 19
- Рівність*, арифметична та геометрична р. 291, 293, 5, 311, р. перед законом 106, 114, 300, 301
- Рішення*, моральні р. 76, 77, 8, 79 - 80 (див. також дуалізм фактів та рішень, відповідальність)
- Робітники*, робітничий клас. Аристотель про р. 309 - 10; Платон про р. 61, 92, 117, 258, 305, 306 (див. також людське стадо)
- Розпад*, Платонів теорія р. 32, 33, 50, 51, 54, 69, 93 (див. також зміни, загинивання, космологія) затримання р. 33, 4, розд. 3 (II) 51
- Розподіл праці* 196; Платон про р.л. 94, 107, 260
- Романтизм* 190, 249, 354, Гераклітів р. 28, Платонів р. 101, 249; середньовічний р. 26, 38; р. Руссо, сільський та пасторальний р. 289, 353 - 7

иє

С

Самодостатність, с. індивідуума в сократівській та платонівській теоріях 92, 274 279 306 с держави у платонівській теорії 92, 104, 111

Свобода, границі с. 129 — 130, 290, 248 250 (див. також парадокс «свободи» с. слова та думки с. за Платоном 317, 320, 323, 330 (див. також держава, державна цензура, освіта)

Секти орфіків 211, 366, 384

Семантика (А. Тарський) 245, 272, 328, розд. 8, прим. 23

Середні віки 224, 356

Слава та доля у філософії Геракліта і Гегеля 30

Сократ 212 — 23, розд. 10 (V), 34, 383 384, 386, 406 та наст. (див. космополітизм «грецький», агностичизм 149, 3 8, 377 байдужість до натурфілософії 367 376: демократичний критик 149 211, 214, 218, 376, індивідуаліст 149 220, 318, 367, 407, інтелектуальна чесність С. 149, 150, 2 3, 253: реформатор етики 43 218, учитель 151, 214 16, 253, 370: суд та мучеництво 217 218, 320, 371, 372, 376: Сократ і Тридцять тиранів 49, 217, 316, 370, 376: Сократове вчення 123, 148 — 154, розд. 7 (IV) 207 212 — 216, С. про демократію 372 С. про мудрість 148 — 151, 376, (див. також душа, самодостатність, науки) Аристофан про С. 377 Аристотель про С. 381 Кроссман про С. 318, Платон про С. (див. Платон, проблема Сократа)

Сонячна система 309

Софісти 72, 148 9, 151, 153, 162, 196, 312, 376

Софократія 166, 341

Соціальна динаміка 28, 54, 100 (див. також соціальна рівновага)

Соціальна зоологія 390, розд. 10, прим. 71

Соціальна інженерія 35 38, розд. 3 (IV) 238, с. 1, поступових соціальних перетворень 179, 180, 184, 189, 344, 353 — 354, розд. 9, прим. 8 (див. також соціальна технологія) утопічна с. 1, 179, 181 — 185 189, 343, 344, 354 (див. також утопізм, радикалізм) Маркс проти с. 186, Хаск про с. 1, 344

Соціальна система 189

Соціальна технологія 36, 238, 344

Соціальна рівновага 56 65 розд. 4 (III) 66

Соціальні інституції (див. інституції)

Соціальний експеримент (див. експеримент соціальний)

Соціологічні закони (див. закони)

Соціологія (див. суспільні науки)

Спадковість, Платонова теорія с. (див. виховання)

Спарта 68, 199 204, 205, 222, 259, 260, 306, 358, 398 та наст. Великий міф С. 55

Стильні трипези 62, 306

Справедливість 106, розд. 6 (I), 172 290, 299 303: давньогрецьке розуміння с. 108 — 117, розд. 6 (II) 300: гуманістична с. 106, 108 112, (див. також етика, рівність) Анаксимандр про с. 365 Аристотель про с. 303: Кант

про с 290, розд. 6 прим. 4. Платон про с 06, 103, 112, 114, 115, 124, 138, 253, 272, 290, 303, 312, Платон про силу вирн в с 110; Сократ про с 124, 137 два різновиди с 109 (див. також етика) тоталтарна с 108, 112, 124 б. 138

Спроб та помилок метод 188, 346

Стародавні греки 194, 357, 416

Стоїцизм 332, 363

Сторожові собаки 60, 65, 66, 170, 176, 260, 282, 300

Страждання і задоволення асиметрія 179, 273, 343; розд. 9, прим. 2

Суверенітет 140 — 2 (див. також парадокс суверенітету) Руссо про с 140

Сутність 43, 44 — 45 (див. також визначення методологічний есенціалізм), Платон про с 41 — 44, 90, 91, 223 Сократ про с 43, 44

Східні ідеї та їхній вплив 23, 228, 267, 270, 282, 325 — 326, 366

Сущістизм 349

Т

Табун 29, 75, 81, 170, 195, 365 (див. також трибалізм)

Терпимість 273, 315, 316

«Тетестет», датування 394 та наст.

Технологія 186, соціальна т. (див. соціальна технологія)

Тимократія 56, 67

Тиранія 143, 146, 174, 175, 181, 273, 388; Платон проти т 54, 58, 143, 192, 222, 224, 388 (див. також), Платон про немінучість війни за т 57, 222; Платон про т та утопічне буд. виниство 58, 255

«Том Сойер» (Марк Твен) 323

Тоталітаризм 13, 14, 16, 17, 125, 132, 133, 194, 206, 212, Платонів т 103, 104, 159, 414, 417

Точка зору та інтерпретація 194, 402, 405

Традиція 133, 143, 266, 317, 319; раціоналістична т 211, 228, 366

Трибалізм 22, 195, 197 (див. також колективізм) Арістотелів т 309, 310; Платонів т 96, 97, давньогрецький т 198, 199 (див. також Спарта) іудаїстський т 30, 227, 335, розв'яз т 198 — 199, 354 сучасний т 389

Тридцять тиранів 31, 149, 162, 215 — 216, 218, 317, 365, 370 — 371, розд. 10, прим. 48

У

Упередженість 150, 318

Управління (див. демократичне управління, інституції контролю та рівноваги теорія)

Управління 16

Уряд 144 (див. також держава), Платон про у 254, 309

Утилітаризм 273, 300, 344, Платонів колективістський у 126, 127, 159 Антифонта у 85 — 86

Утопізм 179, 187 (див. також естетизм, «очищення полотна» романтизм соціальна інженерія утопічна)



Фарисейство 64, 65, 276, 277

Феміда 299

Феноменологія 245

Філософ цар 153, 158, 78, Кант

про це 174; Мілль про це 314 — 315; як автопортрет Платона 175 — 178, розд. 8 (VIII), 340 — 342

Філософія історії 100, 337

Форми {див. ідеї}

Футуризм естетичний 265

Ж

Жоїзм 97, 118 (див. також особистість та суспільство, містицизм, інтуїціоналізм та індивідуалізм); Геракліт х. 28; Парменідів х. 366 — 369, 385; Платонів х. 62, 97, 118, 282, 283, 328, 335, 386

«Християни у класовій боротьбі» (Дж. Коуп) 228 — 9, 355, розд. 9, прим. 12 (див. також знання)

Християнство 81, 120, 122, 136, 272 — 274; гуманістичне х. (дня етика християнська); х. проти рабства та приватної власності 282

Ц

«Царствена брехня» 61, 62, 63, 64, 67, 176, 260, 262

Цивілізація 390 (див. також Захід, західна цивілізація)

Циніки 175, 332, 335, 340

Цілі та засоби 182, 346 — 347, розд. 9, прим. 6

Ч

Числа {див. ірраціональні числа, міф про Число, геометрія та арифметика}

«Чудовий новий світ» (О. Жакслі) 143

Ш

«Шляхетна брехня» (див. також «царствена брехня»)

Шумерська цивілізація 358

Щ

Щастя, Платон про щ. 90, 191, 279

Карл ПОППЕР

**Відкрите суспільство
та його вороги**

Том I

У ПОЛОНІ ПЛАТОНОВИХ ЧАРІВ

Редактор Олександр Буценко

Відповідальна за випуск Валентина Кирилова

Коректор Галина Колінько

Технічний редактор Ольга Грищенко

Здано до друку 12.01.94.
Підписано до друку 07.04.94.
Формат $84 \times 108^{1/32}$ Папір офсетний.
Гарнітура таймс.
Зам. 4-4.

Видавництво «Основи»
252133, Київ-133, бульвар Лихачова, 5.

Київське орендне поліграфічне
підприємство «Книга».
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25.

Карл Поппер

- П50** Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. / Перекл. з англ. О. Коваленка.— К.: Основи, 1994.— 444 с.

ISBN 5-7707-5614-4

ISBN 5-7707-5615-2

Ця славетна праця незамінна для студентів, політологів, політиків, позаяк автор досліджує в ній не лише стародавню грецьку філософію і повітні філософські течії від Канта до наших днів, але й розглядає мистецтво урядування, історію розвитку і занепаду грецьких демократій, подає зразок наукової логіки і аналізу.